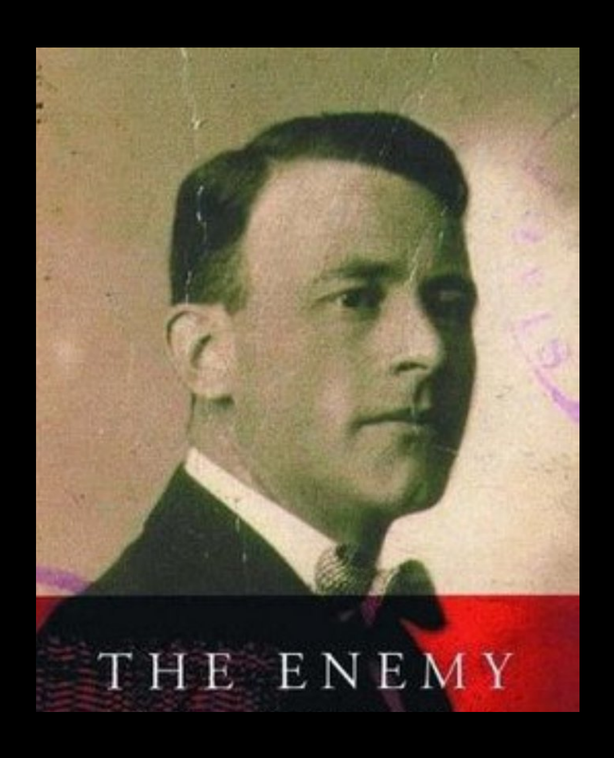
Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea Nº 19



CARL SCHMITT
PODER DE DECISIÓN



UrKultur

Sumario

Pensar a Carl Schmitt como método

Giovanni B. Krähe

A modo de introducción

¿Qué se puede decir sobre el interés por Schmitt después de haber transcurrido tantos años de su muerte? Compartimos algunas reflexiones "prácticas" para un "buen" uso de la obra del jurista, de manera que siga resistiendo al tiempo como lo ha hecho hasta ahora.

Todo lector interesado en conocer las implicaciones prácticas del pensamiento schmittiano sabe que debe abandonar, en primer lugar, la mera lectura en perspectiva histórica de la obra del jurista (ese Schmitt "de Weimar"). Esta lectura histórica debe ser siempre preliminar y necesaria, por lo mismo debe saber que se limita a un esfuerzo interpretativo-descriptivo que no irá más allá de la narración de eventos del pasado. Se trata de una estrategia hermenéutica que, si no es hábil en organizar y ponderar bien su recursos heurísticos, su propia pregunta, su análisis final, termina entonces simplemente en un docto anacronismo. En segundo lugar, para recuperar un Schmitt más práctico y actual, referido al presente que nos ocupa, digámoslo así, se debe abandonar también la lectura monotemática y circular de las obras de Schmitt: se trata de esa lectura trivial (porque retórica, vieja y no sustancial) de ese Schmitt "de la dictadura", el Schmitt teórico "de la excepción" y demás combinaciones con la primera perspectiva mencionada.

Leer a Carl Schmitt o a autores alemanes afines (Heidegger por ejemplo), significa dejar ese vicioso prurito bibliófilo de los temas intelectuales favoritos de café. Significa, en otras palabras, abandonar ese mito inmóvil, porque completamente *incapacitante* (la metáfora es de Tarchi-Benoist), alrededor del pensamiento "reaccionario". Se trata de esa adolescente hagiografía "tradicional" de pensadores conservadores, "monárquicos", todos seguidores de reyes *muertos* sin nombre ni espada. ¿Para qué es necesario superar este voluntario mito incapacitante? Para pretender una clara y robusta perspectiva realista de *método y aplicación*, de *programa político* si se quiere, donde la mirada hacia el pasado se convierte siempre en la justa *medida* de algo que será aplicado *en el presente puntual.*

Este es, después de todo, el significado del pensamiento conservador: un pensamiento completamente arrojado en el presente fáctico.

Frente a esta necesidad, todo lo bueno que las dos perspectivas mencionadas sobre Schmitt (la histórica y la monotemática) pueden aún darnos sobre la vida, la obra y el pensamiento del autor a tantos años de su muerte, se demuestra como un ejercicio preliminar que debe dirigirse hacia el *método, hacia el método* schmittiano. Si conocemos el método, *podemos prescindir completamente del autor-Schmitt, de cualquier autor* (y purgarnos de nuestro vicio bibliófilo de paso). Podemos liberarnos de los temas intelectuales recurrentes y dialogar con el autor frente a frente *a partir de la pregunta que nos plantea. Una pregunta que puede mantenerse válida más allá de su autor*. Este es el verdadero significado de este tiempo *para nosotros*. Se reflexione bien que no se trata de una metáfora hermenéutica al estilo de cualquier otro manierismo postmoderno. Para lograr este objetivo práctico-aplicativo de la obra del jurista, en este post intentaremos una lectura de la Teología política *como método*. Esto quiere decir que no nos limitaremos a la enésima exégesis del libro (que ya hay muchas buenas). Este ejercicio partirá más bien *desde el libro* como instrumento y como medio, no como fin.

El método de la *politische Theologie*: la analogía

El método que denominaremos *método político-teológico* es desarrollado por Schmitt en el tercer capítulo de su *Politische Theologie I* (de ahora en adelante abreviado con PT I). Un ejemplo aplicativo de este método se encuentra en el texto de Schmitt sobre *Donoso cortés*. Para poder colocar el método que vamos a presentar sumariamente, es necesaria la lectura de los dos textos mencionados.

El principio a la base del método político-teológico que Schmitt nos presenta en el tercer capítulo de su PT I parte preliminarmente del principio jurídico de la *analogía*. Como sabemos, la analogía ocupa un lugar preciso en la doctrina jurídica. La analogía "atribuye a un caso o a una materia que no encuentra una reglamentación expresa en el ordenamiento jurídico, la misma disciplina prevista por el legislador para un caso y para una materia similar" (Bobbio). El objetivo es evitar la la laguna, el "vacío" del derecho en un caso no previsto. La analogía adquiere evidencia y aplicabilidad únicamente en el ámbito de la *ratio juris*. Con esto queremos decir que la analogía jurídica *no va* entendida en los términos filosóficos de la *analogia entis*, o según la perspectiva lingüístico-cultural de la analogía lógico-semántica. La analogía en Schmitt va entendida preliminarmente en términos *lógico-jurídicos, (recht-logisch)*. Si queremos hacernos una idea de este tipo de analogía lógico-jurídica, deberemos pensar en sus ámbitos aplicativos y los límites de la misma, por ejemplo en el caso de la *analogia legis* (ampliación del alcance de una norma o parte de ella) o la misma *analogía juris* (aplicación de toda la norma a un caso no previsto. Este tipo de analogía generalmente está prohibido en el derecho penal por ejemplo). El ámbito aplicativo de este tipo de analogía lógico-jurídica que Schmitt utiliza en su método, *prescribe* un determinado *ámbito de validez* y un *vínculo material*

inmediato que incluye en su interior a la analogía lógico-semántica. Tengamos en mente esto último. Observaremos a continuación cómo Schmitt aplica el principio de la analogía a su teología política.

Analogía jurídica e isomorfismo material político-teológico: la estructura esférica

La analogía jurídica presupone la unidad y la coherencia del orden jurídico. Aquella no cubre una "laguna" o un "vacío" en sentido general o dogmático (de lo contrario el orden jurídico no sería unitario y coherente), más bien aplica técnicamente una determinada norma a dos hechos A y B (*Sachverhalt*) que son plausibles de comparación en su aspecto *material* (*Sachzusammenhang*). La similitud o la diferencia entre los dos hechos sigue un criterio (el *tertium comparationis*) que no se basa en la relación meramente lógica entre los dos supuestos materiales. El caso (*Sachverhalt*) al cual debemos aplicar la analogía, no representa un vacío para el sistema en sentido estricto, sino un hecho (*Tatbestand*) que exige una extensión o aplicación analógico-jurídica.

¿Para qué nos sirve comprender la analogía jurídica? para lo siguiente: la analogía político-teológica de Schmitt presupone una unidad coherente entre un orden político-jurídico y un orden político-religioso cualquiera, más allá de la formas históricas que ambos órdenes posean: *se trata de una unidad entre un vínculo material y un vínculo espiritual, un vínculo que adquiere únicamente diferentes formas históricas en el tiempo*. No se trata de una unidad "ontológico-metafísica", o una nueva "filosofía de la historia", puesto que el vínculo de esta unidad material-espiritual está *permanentemente expuesto* a la contingencia. Se trata, en la teoría schmittiana, de la figura del enemigo y del caso excepcional (ver más adelante). Es precisamente esta componente de permanente y *contingente apertura* de la mencionada unidad hacia lo impredecible (en sentido realista), hacia aquello que *puede* poner en juego su integridad, lo que permite ver dicha unidad material-espiritual de ambos órdenes como una identidad, una identidad *ontológico-política*.

Para ver esta unidad con más claridad, Schmitt primero radicaliza ideal-típicamente (en el sentido de llevar a la raíz) la componente material de los conceptos jurídicos, con el objetivo de mostrarnos el fundamento político-decisorio "detrás" de ellos en el tiempo. Según Schmitt, este nexo entre la analogía y su vínculo político-decisorio se puede observar si analizamos con atención, en el tiempo, la formas últimas de los conceptos jurídicos, es decir, la relación entre el vínculo político-material que introduce una norma y el vínculo *ideo*-lógico que la vuelve legitima en el tiempo como orden social precisamente.

Se trata de un método hermenéutico ideal-típico que puede aplicarse a cualquier periodo histórico y que ha sido desarrollado con éxito (por el lado histórico-semántico) por un alumno de Schmitt, Reinhart Koselleck. En el fondo se puede notar un concepto muy peculiar de *ideo*-logía, de análisis *ideo*-lógico. Se trata de un análisis que no es marxista, si vemos bien (pre-marxista más bien): entre

dos hechos A y B, como en el caso de la analogía ordinaria mencionada, la analogía schmittiana no observa dos ordenamientos que se relacionan causalmente (una estructura económica y una superestructura “cultural”, digamos ilustrativamente), sino dos “estructuras” instituidas, dos *concretos status quo* A y B, uno material y el otro espiritual (no sólo cultural), que se relacionan *isomorficamente* y se conservan en el tiempo a través del *permanente* superamiento del vacío de la excepción y la exclusión del enemigo (*Katechon*). Contingencia, isomorfismo y mantenimiento entonces, o en los términos de Niklas Luhmann si se quiere: variación, selección, estabilidad (1). Veamos un ejemplo gráfico para poder ser más claros. El gráfico se refiere al tercer capítulo de la PT I (material interno del *Geviert-Kreis*).

Del cristal de Hobbes a la esferas de Schmitt

Podemos observar dos esferas unidas horizontalmente por un vínculo de identidad analógico entre ellas (*analogische Identitat*). El vínculo es horizontalmente analógico porque determina dos identidades homogéneas cada una con el propio fundamento institutivo, ordenador. En el ejemplo, se pueden ver dos realidades espirituales: la axiomática, referida a la lógica clásica, fundamento de la epistemología moderna (Axiomatik), y el dogma cristiano. Se note que, desde el método Schmittiano, ambas realidades son complementarias (tarea para los que creen todavía *weltanschaulich* en la separación entre religión y ciencia).

Pero observemos primero la relación externa a las esferas. Podemos notar que este vínculo horizontal de identidad analógica está fundado en un vínculo material vertical que es la existencia política concreta (*konkret-politisches Dasein*). Se note que el vínculo material es exterior a las esferas. Esta existencia es concreta porque se basa en una decisión (*Entscheidung*) a partir de un espacio territorial determinado (*Erde*). El momento decisorio (*Entscheidung*) tiene una función *axial* precisa que permite la re-producción permanente de la decisiones colectivas vinculantes *erga omnes* en el tiempo, ya sea verticalmente como re-presentación política (*Repraesentation*), que horizontalmente como autoridad *(politisches Symbole*). A esta dinámica virtuosa se añade la legitimidad, que es legitimidad procedural, técnica (*Technik*). Esta triple dinámica alrededor del eje decisorio, entre el símbolo político, la técnica y la representación política (ver rectángulo inferior), está a la base misma del vínculo de identidad analógico entre las dos esferas superiores (ver flecha central). Se note ahora a la izquierda, completamente externo a la triple dinámica axial, al enemigo (*Feind*). El enemigo es el posesor del poder contingente, aquel que determina esta triple dinámica decisoria en su estricto y unívoco sentido político-ontológico: el enemigo *determina*, desde la contingencia, la existencia misma *de toda* la relación dinámica mencionada, convirtiendo el vínculo analógico identitario entre las esferas, en un vínculo político-ontológico concreto. Veamos ahora la relación isomórfica, esférica, que se crea a partir de este vínculo político-ontológico.

Observemos ahora el interior de las esferas. Un determinado orden histórico-político o *status quo* (por ejemplo la monarquía o la liberal-democracia)

determina siempre, como fundamento de su mantenimiento en el tiempo, un isomorfismo entre un aspecto material y un aspecto espiritual. Esto quiere decir que un determinado *status quo* político-social (la monarquía, la democracia liberal) y un orden metafísico-teológico (Dios en la monarquía; el individuo o sujeto abstracto en el deismo liberal neo-humanista respectivamente) se fundan entre sí especularmente de manera autológica y autoreferencial (*Spiegelindetitat*).

Se trata de dos realidades concretas en relación isomórfica en dos momentos históricos diferentes, no se da una "base" o "estructura" y una "sobre"estructura entre ambos. Se note además que estamos *al interior* de la esfera: tanto el lado material (el ordenamiento político-jurídico, material, la *juristische Gestaltung*) como el espiritual (los conceptos y categorías jurídico-teológicas, *die lezte jur. Begrifffe*) son relacionalmente lo mismo finalmente. Estamos lejos de cualquier "teoría del reflejo" o concepto de ideología marxista. Estamos mucho más cerca, sin duda, de los primeros *idéologues* franceses (destutt de Tracy), que veían un nexo *orgánico* y concreto entre las ideas, los *contenidos ideacionales* y un determinado *orden* político-social. Justamente por este nexo orgánico entre lo espiritual y lo material, pensamos que la representación adecuada para esta lectura de Schmitt sea una esfera.

Resumiendo: 1) dos esferas o identidades espirituales perfectamente isomórficas (*geistliche Identität* 1 y 2). En nuestra interpretación, una de ellas se funda (*Grund*), por ejemplo, en el dogma y la otra en la axiomática lógico-racional clásica (Aristóteles, Descartes). 2) al interior de cada esfera espiritual encontramos un principio de identidad y causa estrictamente especular (*Spiegelindentität*) entre dos concepciones, aparentemente distintas. Se trata de esa aparente dualidad completamente moderna, por lo tanto espuria, entre una "esfera material" y una "esfera espiritual" que se fundan y se auto-legitiman en la negación de la otra y viceversa. En el esquema vemos los ejemplos que introduce Schmitt, es decir, la realidad histórico-política con su "base" económico-social (la "estructura" marxiana) y su respectiva "sobreestructura" ideológica. La lucha aquí es aparente. 3) Tales analogías de caracter autoreferente y autológico se representan recursivamente y permanentemente en la historia *al interior* de cada esfera, cuyo isomorfismo fundamental (dogma religioso y lógica clásica) es inmóvil. La inmovilidad no se funda en un principio abstracto, sino en la forma precisa de una causa agente que modifica o introduce tal estado, en nuestro caso, la decisión (*Entscheidung*). La representación del acto decisorio se da en un lugar preciso, su ordenamiento (la tierra, *die Erde*). Instrumentos de este orden son la técnica y el simbolismo político-religioso (la re-presentación). La decisión determina el equilibrio isomórfico entre las dos esferas. Este es el *tertium comparationis* de Schmitt entre un momento histórico y el otro, lo que le permite observar similitudes y diferencias en dos momentos históricos: la decisión. El ámbito de la decisión es el ámbito de la existencia concreta, que es *ortogonal* a las dos esferas y siempre expuesto al enemigo.

Teoría política e Historia, reflexiones sobre Carl Schmitt.

Anibal Romero

"En el origen de una fanática voluntad de orden se halla la catástrofe", escribe Beneyto en su libro sobre Donoso Cortés. Se trata de una lúcida frase, apta para sintetizar la visión política de ese profundo y polémico pensador conservador español del siglo XIX, y tal vez aún más para caracterizar la obra y acción de Carl Schmitt, controversial filósofo político y jurista alemán de los tiempos de Weimar y el nazismo. En Schmitt, ciertamente, se percibe una "fanática voluntad de orden", que hunde sus raíces en valores hondamente asumidos por un hombre al que le tocó enfrentar tiempos especialmente turbulentos, que incluyeron la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial, el nacimiento, decadencia y crisis del experimento democrático posterior a 1918 en su país, el triunfo Bolchevique en Rusia, la agudización de los conflictos sociales y políticos en Alemania y el resto de Europa, el crecimiento del nazismo y la toma del poder por parte de Hitler, la nueva guerra de 1939-1945, y la nueva derrota. A través de ese complejo proceso histórico, Schmitt produjo una muy importante obra teórica, cuyo rango intrínseco amerita un cuidadoso estudio, pero que adicionalmente ofrece un interesante testimonio sobre la interacción entre el pensamiento de un hombre, sus valores profundos, y el entorno sociopolítico que le toca en suerte, o por desgracia, experimentar en carne propia.

Si bien el pensamiento de un individuo puede trascender el horizonte histórico de su epoca, este último usualmente ejerce una influencia relevante en su naturaleza, contenido, y proyección. No existe imperativo alguno que conduzca a los pensadores políticos a optar por unos u otros valores éticos, a responder de modo autoritario o democrático ante los desafíos de la inestabilidad, la violencia y la crisis. Por otra parte, es en cierta medida normal que los tiempos de desorden y confusión susciten en los espíritus reflexivos igual incertidumbre, a veces

acompañada de la propensión a acudir a expedientes extremos, capaces de garantizar la seguridad y estabilidad que requerimos para vivir en paz, aún cuando se trate de una paz precaria. En el caso de Schmitt, no cabe duda de que le correspondió ser testigo de una época particularmente caótica, signada por la violencia política y la radicalización de los conflictos, en términos que de hecho hicieron eventualmente imposible la convivencia democrática, e impusieron la necesidad, así sentida por millones, de restaurar a toda costa un principio de autoridad que garantizace un mínimo de estabilidad y convivencia, aunque ello requiriese la aceptación de una dictadura y el consiguiente sacrificio de la libertad.

El estudio que ahora se llevará a cabo en torno a la obra de Schmitt se acoge a tres premisas que deseo de una vez aclarar. En primer término, asumo un modelo probabilístico y no determinista de la evolución sociopolítica, con especial referencia, en este caso, a los procesos de decadencia y quiebra de las democracias. Considero, por tanto, que el fin de la República de Weimar y el ascenso de los nazis al poder en 1933 no fueron eventos "inevitables". En palabras de Linz:

> "..(los) actores (políticos) se enfrentan con...opciones que pueden aumentar o disminuir las probabilidades de la persistencia y estabilidad de un régimen. No hay duda de que las acciones y los sucesos que se derivan de este hecho tienden a tener un efecto reforzador y acumulativo que aumenta o disminuye las probabilidades de que sobreviva una política democrática. Es cierto que en los últimos momentos antes del desenlace, las oportunidades para salvar el sistema pueden ser mínimas".

No era entonces "históricamente necesario" que la democracia alemana sucumbiese en 1933. Como veremos, las tomas de posición de Schmitt durante ese tiempo crucial se enmarcaron en valores y concepciones que ya habían madurado años antes, y que se habían plasmado en varias de sus obras fundamentales. Su decisión de sumarse a las filas nazis (que duró poco tiempo) luego del triunfo hitleriano, encuentra una explicación teórica y práctica en su pensamiento y actitud ante la política, que será materia de nuestra discusión en las páginas que siguen.

En segundo lugar, considero que los planteamientos de Schmitt en el campo de la filosofía política y la reflexión constitucional son el producto de una visión del hombre y del sentido de la existencia, visión que a su vez surge de sus valores4 más profundos, valores que a su modo de ver se vinculaban la tradición católica, interpretada por Schmitt en términos acentuadamente conservadores y en conexión paralela y complementaria con la obra de pensadores como Hobbes y Donoso Cortés. Es crucial ubicar a Schmitt dentro de ese contexto ético-político, para hallar el verdadero significado de su obra y de sus acciones, y comprender adecuadamente planteamientos y posiciones que, de otra manera, resultan confusos o sencillamente se convierten en objeto de una generalizada condena, que bien puede obstaculizar la comprensión de una realidad intelectual compleja. Podemos, desde luego, cuestionar y condenar a Schmitt, tanto en el plano teórico como en el terreno de las

decisiones políticas prácticas, pero me parece importante que lo hagamos con base a un adecuado estudio de su obra, y no exclusivamente como consecuencia de su compromiso final con el nazismo.

Por último, y elaborando un poco más una idea ya antes sugerida, creo que los pensadores políticos de relevancia —y Schmitt es uno de ellos—, no están radicalmente limitados en sus opciones y planteamientos por el carácter de los tiempos que les toca vivir. Los valores de un hombre pueden contrastar de modo radical con los de su época, y su reflexión política elevarse y transladarse lejos del estrecho marco de un tiempo definido. Se genera, en realidad, una compleja y dinámica interacción entre valores éticos (o carencia de ellos), visión del mundo y de la vida, concepciones "racionales" sobre la política y sus exigencias, y entorno histórico concreto. El análisis de esa interacción y sus consecuencias, en el caso específico de Carl Schmitt, será el objeto de este ensayo.

Schmitt es más que todo conocido como un acerbo crítico del liberalismo (no necesariamente de la democracia, como veremos), y defensor de un orden político autoritario. Sus comentaristas, sin embargo, y con escasas excepciones, no han puesto el debido énfasis sobre el conjunto de valores que integran el sustrato del su pensamiento político. Ese universo fundamental es el de su formación católica conservadora, y su convicción de que el cristianismo no puede ser asumido fuera de un orden político concreto. Esto significa, según Schmitt, que sí ha existido un orden ideal, encarnado por siglos a través de la Iglesia, que colocaba la unidad de la comunidad de fieles por encima de toda otra consideración, gobernándola con autoridad y sabia firmeza y representándola ante Dios. Ese orden ha sido sometido a un —en buena medida— exitoso ataque en la edad moderna a través del individualismo liberal, de la técnica, y de un capitalismo materialista que subordina los fines de la comunidad a los medios del enriquecimiento individual. La Iglesia legitimaba su autoridad simbólicamente mediante el ritual, en tanto que la nueva legitimidad secular-liberal intenta la legitimación a través de unas reglas supuestamente "neutrales", que procuran situarse por encima de los conflictos, diluyéndolos y evitando su agudización; es decir, en otras palabras, *eludiendo las decisiones fundamentales* sobre lo que es verdadero o falso.

En un estudio de 1923, Schmitt había celebrado la capacidad de la Iglesia católica, "espléndido monumento de orden y disciplina, de claridad dogmática y precisión moral", para sobrevivir a través de los siglos, asegurando un orden esencial tanto moral como político. En especial, la Iglesia, de acuerdo a la interpretación de Schmitt, asumía con total *seriedad* moral el imperativo de *decidir,* sobre lo justo e injusto, lo verdadero y lo falso. La influencia de esta tradición se deja sentir en nuestro tiempo, a pesar del impacto de la modernidad, ya que "todos los conceptos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados". Schmitt establece un estrecho paralelismo entre política y teología, pues al igual que Donoso Cortés está persuadido de que lo medular en la política es

"metafísica", una especie de verdad revelada situada más allá de la razón, en un plano que en última instancia escapa a cualquier investigación empírica. De allí que, tanto en el terreno de la fé como en el de la política, llega siempre el momento en que se hace necesario *decidir*: El soberano, en política, es el que decide sobre la excepción, y la excepción es más importante que la regla: "La regla nada prueba; la excepción lo prueba todo. No solo confirma la regla sino que demuestra su existencia, que se deriva de la excepción. *En la excepción el poder de la vida real irrumpe a través de la muralla de un mecanismo* (legalista y meramente formal, AR) *que se enmohece por la repetición".* De igual modo, a cada uno de nosotros nos toca, como al soberano, decidir acerca de lo que es verdadero o falso, justo o injusto, lo cual, a su vez, nos obliga inevitablemente a decidir acerca de quien es "amigo" o "enemigo".

Desde luego, la interpretación del significado político de la doctrina cristiana que hace Schmitt es muy cuestionable. No es sin embargo mi propósito acá extenderme sobre este punto, sino mostrar las líneas matrices que enmarcan su pensamiento, de las cuales dos han sido esbozadas: por un lado, la íntima vinculación de la política con una "metafísica", entendida como un compromiso con determinados valores, con un criterio entre lo que es justo o injusto, falso o verdadero; y por otro lado el imperativo de decidir sobre el sentido de la existencia, en función de ese compromiso. Estos son los principios que explican el feroz combate de Schmitt contra el liberalsmo, un combate implacable que se dirige contra el sitemático esfuerzo liberal para evadir la decisión suprema, para despolitizarlo y neutralizarlo todo y de esa manera escapar a las *serias* exigencias de la existencia. El liberalismo huye de la batalla y emprende en su lugar una *discusión*; por ello Schmitt aprueba la definición que formula Donoso Cortés de la burguesía como una "clase discutidora", y nos recuerda que, en algún punto, en algún momento, ese debate "eterno", ese respeto "neutral" a una pluralidad de opiniones que en nada concluyen, tiene que dar campo a la decisión. El liberalismo sobrevive en la medida en que los conflictos estén adormecidos u ocultos, en la medida en que los seres humanos perdamos de vista que el sentido de la vida es optar. La "clase discutidora" está siempre sentada sobre un volcán, pero quiere ignorarlo y pretende que los compromisos de un legalismo formalista, que relega los valores fundamentales a la esfera privada de los individuos, siempre estarán vigentes. Esto, sin embargo, es mera ilusion. El liberalismo le teme a las decisiones más que a los enemigos, pero las decisiones son inevitabes en política, aún en un contexto liberal-democrático. Llega la hora de dar respuestas, y una vez enfrentados a la lucha por la existencia, los burgueses, que Hegel —entre otros— caracterizó con brillo acuden también al soberano para que éste imponga la decisión, impida la anarquía, enfrente al enemigo y garantice la supervivencia. Schmitt parafrasea de este modo la caracterización hegeliana del burgués, como

> "un individuo que no quiere abandonar la esfera, sin riesgo político, de lo privado, que se guarece en sus posesiones privadas y usa su individualismo como justificación para actuar contra los intereses de la totalidad. El burgués

es alguien que encuentra compensasión a su nulidad política en la libertad y el enriquecimiento personales y en la seguridad que le brinda su uso. En consecuencia, el burgués aspira no requerir jamás del coraje y ser exceptuado del peligro de la muerte violenta".

Este pasaje, que, repetimos, Schmitt deriva de Hegel, es altamente revelador de lo que a su manera de ver conforma el vacío moral del liberalismo: En primer lugar, su pretensión de "neutralidad" en relación a los desafíos de la existencia que afectan lo colectivo, terreno que el burgués individualista pretende abandonar, hasta que la realidad le alcanza. En segundo término, la ausencia de coraje para decidir sobre los valores fundamentales. Por último, la visión del hombre como ser "no-problemático", visión que en ocasiones —por ejemplo, en algunos textos de Rousseau— llega a presumir la "bondad natural" del ser humano, presunción que Schmitt considera casi grotesca por su ingenuidad, no sólo y ni siquiera de modo principal en razón de lo que empíricamente muestra la sangrienta historia de la humanidad, sino en función de su punto de vista sobre la naturaleza humana, punto de vista en extremo pesimista que Schmitt adopta de Hobbes y Donoso Cortés. Esta antropología pesimista es el eje de la muy personal y heterodoxa interpretación que Schmitt hace de la tradición cristiana, interpretación que por supuesto nada tiene que ver con el Sermón de la Montaña, y que sirve de guía y fundamento a sus concepciones políticas.

En lo que sigue, y como paso previo a un análisis más detallado del decisionismo político de Schmitt, su discusión del liberalismo y la democracia, y su posición personal durante los tiempos de Weimar y las cuestiones constitucionales del momento, abordaremos cuatro temas: 1) la antropología "hobbesiana" de Schmitt y la influencia de Donoso Cortés; 2) su concepto de lo político y la distinción schmittiana entre "amigo y enemigo"; 3) el tema de la imposibilidad de la supresión de lo político y el "enemigo absoluto"; finalmente, 4) el problema del "nihilismo" ético y el imperativo de *tomar en serio la existencia.*

La mayoría de los comentaristas de la obra de Carl Schmitt le clasifican como un pensador "hobbesiano". Esta aseveración es sólo parcialmente cierta. En realidad, la reflexión política de Schmitt se caracteriza por una gran complejidad, acentuada por su peculiar renuencia, no siempre exitosa, a hacer plenamente explícitos valores fundamentales que motivan y otorgan sustancia a sus planteamientos. Hay, por tanto, una tensión en la obra de Schmitt entre el radicalismo de sus valores básicos y el estilo en que sus ideas son a veces presentadas, estilo que forma parte de un horizonte intelectual permeado por los valores liberales contra los que Schmitt desata su implacable polémica. Leo Strauss se refiere a esa tensión cuando apunta que las hondas tendencias anti-liberales de Schmitt, se ven contenidas por una estructura teórica aún sistemáticamente dominada por el liberalismo. No es posible, no obstante, alcanzar una adecuada comprension del pensamiento político de Schmitt, si no se toma en serio su

advertencia de que en la esencia de lo político se encuentra "una exigente decisión moral". Esa "decisión moral" es lo que da originalidad a su pensamiento y le aparta en puntos centrales de Hobbes. Si bien es cierto que Schmitt reconoce en Hobbes un "pensador político grande y sistemático donde los haya", y que la antropología de ambos autores se asemeja en cuanto a su común pesimismo sobre la naturaleza humana, existen diferencias cruciales en las consecuencias que derivan de esa premisa.

Para Schmitt, la "decisión moral" que está en la médula de lo político se refiere a que, a su modo de ver, "lo político" no es un modo de vida o un conjunto de instituciones, sino un *criterio para tomar cierto tipo de decisión*; esta decisión tiene que ver con el establecimiento de una distinción específicamente política: así como en lo moral la distinción última es la del bien y el mal, en lo estético la de lo bello y lo feo, y en lo económico la de lo rentable y lo no rentable, en el dominio de lo político la distinción específica, "aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo y enemigo"*. Schmitt no profundiza en relación al tema de la amistad, más allá de mencionar la posibilidad de alianzas entre Estados frente a enemigos comunes; su verdadero interés está en darle a la distinción un carácter existencial o "moral", en el sentido que la definición del enemigo es un paso clave en la definición de la identidad propia. Así lo indica Schmitt cuando escribe: "Díme quien es tu enemigo y yo te diré quien eres tú". Aún cuando Schmitt sostiene en diversos pasajes que su noción de enemigo tiene que ver con el espacio público y no con la vida privada de los individuos, que su "enemigo" no es "el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía", sino "un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo a una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo", su concepción de enemigo tiene un sustrato moral —de una moral pagana, como se verá posteriormente— que toca inevitablemente el ámbito privado.

La definición schmittiana de lo político es desplegada en radical contraste con la concepción liberal, ya que "el liberalismo intenta disolver el concepto de enemigo, por el lado de lo económico, en el de un competidor, y por el lado del espíritu, en el de un oponente en la discusión"; de acuerdo a Schmitt, este intento de disolución de la distinción específicamente política es un *proceso*, que se intensifica en nuestro tiempo (al que denomina "era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones"), proceso que tal vez podría conducir a un mundo en el que la distinción política desaparezca de la faz de la tierra. Dicho en otros términos, Schmitt *no descarta* que sea posible "un planeta definitivamente pacificado...ajeno a la distinción de amigo y enemigo, y en consecuencia carente de política"; mas este escenario, ese "idílico Estado final de despolitización completa y definitiva" no sólo le parece poco probable desde un punto de vista puramente empírico, pues "no puede negarse que los pueblos se agrupan como amigos y enemigos" y seguramente lo seguirán haciendo, sino que semejante posibilidad le resulta también moralmente

aborrecible y condenable. Por qué? Qué lleva a Schmitt a afirmar lo político, entendido como definición moral, frente al peligro de la despolitización del mundo estimulada por el liberalismo? La respuesta a esta interrogante nos conduce a lo medular en su pensamiento, que tiene que ver con la adopción, por parte de Schmitt, de una moral pagana, es decir, no-cristiana (a pesar de su presunto catolicismo), sustentada en una antropología que va más allá de Hobbes y se vincula al radicalismo teológico de Donoso Cortés.

La interpretación schmittiana de Hobbes parte de la constatación histórica de que al gran pensador inglés le tocaron tiempos de turbulencia y agudos conflictos, que desembocaron en guerra civil. En este tipo de situaciones, escribe Schmitt, "es cuando se desvanecen todas las ilusiones legalistas y normativistas con las que en tiempos de seguridad no estorbada los hombres gustan de engañarse a sí mismos acerca de las realidades políticas". La complacencia de la teoría política liberal se deriva de un olvido: del olvido acerca de la permanente precariedad de la estabilización política en las sociedades modernas. En contraste, la teoría política de Hobbes se basa en la constante toma de conciencia sobre la fragilidad de la existencia en sociedad. El esquema teórico de Schmitt es "neo-hobbesiano" en el sentido que surge de situaciones políticas similares en ciertos aspectos esenciales (la guerra civil inglesa, en el caso de Hobbes, y la crisis de la república democrática en Alemania en el de Schmitt), en la semejanza de algunas percepciones acerca de la naturaleza humana, y en la restauración teórica de la importancia de la decisión soberana en la creación del orden. Ahora bien, junto a estos muy relevantes aspectos comunes, hay igualmente una diferencia fundamental entre Hobbes y Schmitt, que tiene que ver con el status teórico y dimensión moral que ambos pensadores asignan al llamado "estado de naturaleza".

La argumentación de Schmitt parte del planteamiento según el cual "todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es 'malo' y lo consideran como un ser no sólo problemático sino 'peligroso' y dinámico". Este es ciertamente el caso con la teoría de Hobbes, tal y como éste la articula en el capítulo XIII del Leviatán. Por su parte, Schmitt establece un "nexo metódico" entre los supuestos del pensamiento teológico y político, en estos términos:

> "...desde el momento en que la esfera de lo político se determina en última instancia por la posibilidad real de que exista un enemigo, las representaciones y argumentaciones sobre lo político difícilmente podrían tomar como punto de partida un 'optimismo' antropológico...Mientras la teología no se diluya en una mera moral normativa o en pedagogía, y mientras la dogmática no se quede en pura disciplina, el dogma teológico fundamental del carácter pecaminoso del mundo y del hombre obliga, igual que la distinción entre amigo y enemigo, a clasificar a los hombres, a 'tomar distancia', y hace imposible el optimismo...Claro está que en un mundo bueno habitado por hombres buenos gobernarían la paz, la seguridad y la

armonía de todos con todos; en él los curas y teólogos harían tan poca falta como los políticos y estadistas".

Cabe recordar que Hobbes describe el estado de naturaleza (en oposición al estado "civil") como una situación caracterizada por la desconfianza mutua, previa a la existencia de un poder capaz de imponerse a todos y asegurar la obediencia, a cambio de su protección. El "estado de naturaleza" es, pues, un estado de guerra de todos contra todos, pero esa guerra "no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente"; es decir, que la naturaleza de esa guerra de todos contra todos "consiste no ya en la lucha actual, sino en la *disposición manifiesta* a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz". El estado de naturaleza en Hobbes es un estado pre-político; en cambio, para Schmitt, *el estado de naturaleza hobbesiano es precisamente el estado político* por excelencia, ya que, en sus propias palabras, lo político "no reside en la lucha en sí misma...*sino en el comportamiento que se deriva de esta posibilidad*, mediante la evaluación correcta de la situación y la correcta distinción entre el amigo real y el enemigo real". Lo que verdaderamente importa, a la hora de definir el *status político*, es la posibilidad del conflicto; y así como Hobbes postula el estado de naturaleza como una etapa de transición hacia el estado civil o político, que significa el abandono del estado de naturaleza, Schmitt por su lado permanece anclado en el estado de naturaleza y afirma lo político en función de ese estado. Para Hobbes, el estado de naturaleza es imposible como escenario histórico permanente e indeseable desde el punto de vista moral; para Schmitt, por el contrario, el estado de naturaleza como perenne posibilidad del conflicto y constante exigencia de distinguir entre amigo y enemigo *es* lo político, y como tal, algo inescapable, necesario, y una característica fundamental de la existencia humana.

No cabe duda que Hobbes percibe al hombre como malo y peligroso, y su "estado civil", que hace posible la paz bajo el dominio del pacto protección-obediencia, se aplica solamente al orden interno, dejando abierta la posibilidad de los conflictos internacionales. Schmitt también concibe al hombre como un ser esencialmente malo y peligroso, pero Schmitt radicaliza esa maldad en los términos expuestos por Donoso Cortés, a quien cita ampliamente y con evidente aprobación, ya que para el filósofo conservador español quedaba clara "tanto la estupidez de las masas como la necia vanidad de sus lideres". En el caso de Schmitt, hay una evidente simpatía hacia lo que Strauss llama "poder animal" del hombre, hacia una "maldad" que no puede catalogarse como moral en un sentido tradicional, cristiano-humanitario, una moral que establece, a su modo de ver, que el ser humano *requiere* ser gobernado con severa firmeza porque la armonía es, de hecho, imposible. El problema para una correcta interpretación de su pensamiento se encuentra en que cuando habla de "moral", Schmitt se refiere a la moral cristiana-humanista, a la que combate, pero sin cuestionar abiertamente su presunto carácter exclusivo como única moral o *la* moral, ni postular con toda claridad, como en su

momento hizo Nietzsche, *otra* moral, distinta a la cristiana. Schmitt permanece, pues —y como señalábamos al inicio de esta sección— en alguna medida encerrado dentro del ámbito ético-político (el de la moral definida como moral cristiana-humanista y el del liberalismo), que con tanto denuedo se esfuerza en combatir.

Según Schmitt, la necesidad de lo político como definición existencial y moral es un correlato necesario de la naturaleza del ser humano como un ser peligroso. Puede sin embargo el hombre dejar de ser malo y peligroso? Puede concebirse un mundo de paz y armonía? Como vimos antes, Schmitt admite que *la pregunta en sí misma* es válida, pero no sólo considera que un mundo de paz y armonía es muy poco probable empíricamente hablando, sino además *indeseable* desde el punto de vista moral. Ello es así ya que para Schmitt la definición del enemigo equivale a la auto-definición moral, desde la perspectiva de su moral pagana, pues el enemigo, en palabras de Heinrich Meier, "es parte del orden divino y la guerra tiene a su vez el carácter de un juicio divino". La maldad del ser humano en la visión de Schmitt no es la maldad inocente que Hobbes atribuye al hombre en el estado de naturaleza, en el cual el ser humano actúa como los animales, movido por el miedo, el hambte, la concupiscencia, la vanidad y los celos; la maldad de Schmitt es, como en Donoso Cortés, *depravación moral*. Es esta depravación la que obliga a que los hombres sean siempre gobernados con firmeza, y ante la misma Schmitt propone una ética, que no es obviamente una ética cristiana, pero que es ética sin embargo, de carácter *pagano*, muy semejante a la que formula Maquiavelo en sus Discursos.

El sistema de valores de esta ética no es, ciertamente, el del Sermón de la Montaña; un Estado fuerte y poderoso, explica también Maquiavelo en El Príncipe, no puede construirse sobre las enseñanzas del Evangelio. En estas obras, y a diferencia de lo que usualmente se dice al respecto, Maquiavelo no separa la política de la ética como tal, sino de la ética *cristiana*. Igual resultado alcanza Schmitt, aunque —paradójicamente— desde una perspectiva teológica que se nutre del dogma del pecado original. Esta ética "guerrera", que exalta el vigor, la ambición, el deseo y la voluntad de poder, legitima en última instancia la afirmación de lo político por parte de Schmitt. Por ello, no comparto la afirmación de Hirst según la cual Schmitt es un "nihilista" que carece de criterios éticos sustanciales más allá de la política. Schmitt tiene unos criterios éticos, sólo que éstos no son cristiano-humanistas, ni son siempre articulados con el detalle deseable por el autor. La distinción entre amigo y enemigo, y en particular la definición del enemigo, son para Schmitt una distinción y una definición morales. Su afirmación de lo político equivale a una afirmación moral-existencial; es la afirmación de los que no evaden la decisión, de los que no buscan refugio en una engañosa neutralidad, de los que están preparados a luchar, a dar la pelea por lo que creen verdadero; en síntesis, es la afirmación de los que *toman en serio* la existencia y la realidad de los antagonismos

existenciales que reclaman las decisiones verdaderamente importantes en las vidas de los seres humanos.

Lo político es aquéllo que tiene que ver con lo decisivo de la existencia, y lo decisivo es, precisamente, la afirmación existencial frente al "otro": "La oposición o el antagonismo constituye la más intensa y extrema de todas las oposiciones, y cualquier antagonismo concreto se aproximará tanto más a lo polítco cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, a la distinción enre amigo y enemigo". Lo político tiene una esencia pero no una sustancia propia44, ya que todos los ámbitos de la realidad, el religioso, el económico, el moral, etc., devienen en ámbitos políticos si esa "oposición decisiva", esa "agrupación combativa" entre amigos y enemigos tiene lugar. Una vez que esa intensificación de la conflictividad se produce, alcanzamos el plano de la decisión existencial, es decir, de lo político:

> "cualquier antagonismo concreto se aproximará más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, a la distinción entre amigo y enemigo...Por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad, sino sólo un cierto *grado de intensidad* de la asociación o disociación de hombres...La cuestión no es entonces otra que la de si se dá o no tal agrupación de amigos y enemigos como posibilidad real o como realidad, con independencia de los motivos humanos que han bastado a producirla...En cualquier caso es política siempre toda agrupación que se orienta por referencia al 'caso decisivo'. Por eso es siempre la agrupación humana que *marca la pauta*, y de ahí que, siempre que existe una unidad política, ella sea la decisiva, y sea 'soberana' en el sentido de que siempre, por necesidad conceptual, posea la competencia para decidir en el caso decisivo, aunque se trate de un caso excepcional".

Schmitt insiste que la guerra como tal no es el fin u objetivo de la política, sino su *presupuesto*, es decir, la opción que siempre está presente como posibilidad real, y que "determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta expecíficamente política". No obstante, es claro que su moral (pagana) subyace su visión de lo político y le empuja inevitablemente a una concepción bélica de la política, una concepción para la cual lo que en última instancia está en juego es la posibilidad de la muerte física de seres humanos, muerte que, sostiene Schmitt, no puede justificarse por motivaciones de tipo normativo sino estrictamente existenciales:

> "La guerra, la disposición de los hombres que combaten a matar y ser muertos, la muerte física infligida a otros seres humanos que están del lado enemigo, todo esto no tiene un sentido normativo sino existencial, y lo tiene justamente en la realidad de una situación de guerra real contra un enemigo real, no en ideales, programas, o estructuras normativas cualesquiera. No existe objetivo tan racional, ni norma tan elevada, ni programa tan ejemplar, no hay ideal social tan hermoso, ni legalidad ni legitimidad alguna que

puedan justificar el que determnados hombres se maten entre sí por ellos. La destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia...”

Lo paradójico de estas aseveraciones de Schmitt es que las mismas parecieran expresar una preocupación humanitaria, cuando en realidad son una manifestación particularmente importante de la lucha de Schmitt contra el liberalismo y la moral tradicional, más específicamente contra la tendencia —que Schmitt, como hemos visto, atribuye al liberalismo— a escapar de lo político y su exigencia existencial. Semejante pretensión, sostiene Schmitt, es fútil y contradictoria, ya que cuando la misma se concreta se convierte en una pretensión *política*, como ocurriría, por ejemplo, si la oposición pacifista contra la guerra llegase a ser tan fuerte que les llevase a una guerra contra los no-pacifistas, a una “guerra contra la guerra”, lo cual no haría otra cosa que demostrar “la fuerza política de esa oposición”, al agrupar a estos campos en el rango de amigos y enemigos. La importancia que para Schmitt reviste la afirmación de lo político como afirmación existencial —que a su vez requiere la permanente opción de distinguir entre amigos y enemigos—, le conduce a cuestionar la “guerra contra la guerra” y la absolutización del enemigo que tal meta necesariamente implica. Este tipo de guerras presuntamente idealistas, impulsadas por motivos “nobles” y “puros”, son a la hora de la verdad las más crueles, ya que *van más allá de lo político* y degradan al enemigo al mismo tiempo por medio de categorías morales. Los liberales, que normalmente pierden de vista la realidad de lo político y el imperativo de decidir, reaccionan de manera extrema cuando se topan con un desafío radical que les obliga a hacerlo, y convierten la guerra en cruzada moral, a través de la cual el enemigo real es transformado en enemigo absoluto al que se trata de *aniquilar*. Frente a esta concepción no-política de la distinción amigo-enemigo, Schmitt reivindica la del “partisano”, el guerrillero pre-marxista al que califica de “telúrico”, que limita la hostilidad y no absolutiza a su enemigo. Paradójicamente, explica Schmitt, Lenin se une al liberalismo al transformar a su enemigo en enemigo absoluto, al que se combate en una guerra civil a escala mundial de la que eventualmente emergerá como vencedor el comunismo, cuyo propósito final es crear una sociedad perfecta *sin amigos ni enemigos*. Schmitt defiende al partisano que protege su pedazo de tierra al que le une un lazo autóctono, pero condena a todos los que, como Lenin y los liberales sueñan con eliminar la razón de ser de lo político y de neutralizar la diferencia existencial. En síntesis, Schmitt condena tanto al liberalismo, por su presunta tendencia a emprender guerras que absolutizan al enemigo y procuran su destrucción, así como a los marxistas como Lenin, que quieren construír una sociedad perfecta, objetivo que lleva al mismo resultado de la cruzada liberal: a la desaparición del enemigo y en consecuencia de la posibilidad de la diferencia.

Las anteriores consideraciones apuntan hacia una relevante contradicción en el pensamiento de Schmitt. En efecto, por una parte, Schmitt define lo "político" por el grado de intensidad del antagonismo, que puede hacerse radical en cualquier ámbito de la existencia; por otra parte, sin embargo, Schmitt cuestiona aquéllas guerras presuntamente hechas por motivos idealistas *precisamente porque son intensas en grado extremo*, y por ello, sostiene, "van más allá de lo político". Sólo hay dos opciones: O bien abandonamos el ingrediente de la intensidad del antagonismo como componente clave de la definición de lo político, o bien admitimos que esas guerras que "degradan al enemigo" siguen siendo políticas. Schmitt, no obstante, no admite esta paradoja en su pensamiento, que se deriva de su absoluto rechazo y desprecio por el liberalismo, una visión del mundo que a su modo de ver impide un compromiso *serio* con valores absolutos, capaces de conducir a la decisión existencial frente al "otro", el enemigo. De hecho, Schmitt pareciera decirnos que que las guerras hechas en nombre del liberalismo son una farsa, una impostura teológica. Si bien es entonces cierto que Schmitt señala como un logro, vigente por un tiempo en Europa, la limitación de la guerra, la renuncia a criminalizar al adversario y la relativización de la hostilidad, su interés no es humanitario sino político: la idea de un enemigo absoluto es, insiste, una idea no política; son los pacifistas los que, una vez que decretan la guerra como algo "anormal", se ven forzados a considerar como fuera del género humano a aquéllos a quienes tienen algún día que combatir. Por ello las guerras totales, argumenta Schmitt, son desatadas por los idealistas y liberales, que hasta ese entonces creyeron en la posibilidad de eliminar la guerra, y por los marxistas, que desean también eliminarla luego de una guerra civil global que abrirá las puertas a una sociedad perfecta, por lo tanto a una sociedad sin distinción de amigos y enemigos. La limitación de la guerra que procura Schmitt es también una forma de hacer permanente la posibilidad del conflicto.

Es en razón de ese propósito central, de su objetivo existencial —la necesidad del conflicto perpetuo y el imperativo de la decisión—, que Schmitt dirige su cuestionamiento hacia lo que considera una falla medular en Hobbes. Ciertamente, Hobbes percibió al ser humano como peligroso y beligerante. Como ya vimos antes, Schmitt reconoció en Hobbes un pensador político admirable y fundamental, y así lo planteó en su Concepto de lo Político, ensayo que acá he citado en varias ocasiones, publicado inicialmente en 1927 y luego corregido en 1932. En esa primera aproximación a Hobbes, Schmitt resaltó como logro clave del filósofo inglés el restablecimiento de la relación entre protección y obediencia como sustento del orden político. Sin embargo, en un más extenso trabajo sobre el filósofo inglés, publicado en 1938, obra en extremo reveladora y de gran importancia para el estudio de Schmitt, este último desarrolla una singular crítica a un pensador a quien continúa reconociendo como un "gran maestro". Aquí Schmitt argumenta que la grieta crucial en la obra de Hobbes se encuentra en que no logró "poner al descubierto de manera segura y cierta al enemigo, y, en cambio,

sí contribuyó a que la unidad política indivisible fuese derrocada por la obra de destrucción de los poderes indirectos, que socavaron esa unidad hasta aniquilarla". A pesar de la riqueza intelectual y aporte teórico de Hobbes, predomina de tal forma en su obra "el pensamiento sistemático, que mal podría servir de instrumento seguro de lucha y de arma para una decisión sencilla y conreta. De acuerdo con Schmitt, Hobbes no merece su fama de representante del Estado absolutista, ya que su versión de la relación protección-obediencia resulta de hecho "fácilmente conciliable con los conceptos y con los ideales del Estado de derecho burgués (liberal, AR)". En este punto, Schmitt adopta la perspectiva de Strauss, quien también concibe la obra hobbesiana como precursora del liberalismo. Por qué llega Schmitt a esta conclusión, que aparentemente contradice su interpretación previa en torno al significado de Hobbes?

Para Schmitt, Hobbes flaqueó al llegar al punto decisivo, es decir, "la cúspide misma del poder soberano creador de la unidad de la Religión y de la política", ya que precisamente allí Hobbes "formula ciertas reservas individualistas indesarraigables", lo que permite que penetre en el sistema político del Leviatán "la distinción entre la creencia interna y la confesión externa" (en otras palabras, entre la libertad interna de conciencia del individuo y el marco jurídico externo bajo potestad del Estado). Esta distinción se convirtió en "la gran brecha de invasión del liberalismo moderno", fue el "germen letal que destruyó desde dentro al poderoso Leviatán", y finalmente "puso en el último trance al Dios mortal" (el Estado como máquina, como el primer producto de la epoca técnica, como "obra humana y distinta de todos los tipos anteriores de unidad política").

El razonamiento de Schmitt es implacable, y pocas veces se manifiesta con la pasión que revelan estas páginas. Su curso es el siguiente: 1) Hobbes convirtió la Monarquía en simple forma fenoménica de un sistema de legalidad estatal, destruyendo así sus fundamentos tradicionales de derecho divino, y sólo pudo salvar su fé monárquica amparándose en un agnosticismo radical. Si bien había en Hobbes "piedad genuina", su pensar "ya no era creyente". 2) De este agnosticismo, y no así de la religiosidad de los sectarios, arranca el Estado neutral moderno. Tanto la democracia liberal occidental como el marxismo bolchevique coinciden en considerar al Estado como una gran máquina, como un "aparato del que las más diversas fuerzas políticas pueden servirse a guisa de instrumento tecnico neutral". El resultado de ello es que la máquina, como la técnica toda, "se independiza de todos los objetivos y convicciones políticas y adquiere *frente a los valores y frente a la verdad la neutralidad propia de un instrumento técnico*" (subrayado AR). 3) Con su sistemática conversión del Estado en un "mecanismo impulsado por motivaciones sicológicas forzozas", Hobbes fue culpable de dar al traste con todas las nociones medievales sobre el derecho divino de los reyes y también con los conceptos anteriores del Derecho y de la Constitución, "entendidos en sentido substancial". Fue, pues, Hobbes "por ambos lados precursor espiritual del Estado de Derecho y del Estado constitucional burgués", de un Estado cuyo carácter esencial es el de ser

neutral frente a los valores e "indiferente a todo objetivo o contenido de verdad y de justicia", produciendo de ese modo la "disociación del contenido y la forma, la meta y el carácter". 4) La herida abierta del Leviatán es la distinción entre lo interno y lo externo, una "enfermedad que llevó al Dios mortal a la muerte". Por esa herida se colaron sus enemigos, que supieron servirse de él hasta destruírle,

> "Porque la maravillosa armadura de una organización estatal moderna exige una voluntad unitaria y un espíritu también unitario. Cuando espíritus diversos y pugnantes entre sí mueven esta armadura desde la obscuridad, la máquina pronto se rompe y, al romperse, arastra en su caída todo el sistema legal del Estado de Derecho. Las instituciones y conceptos del liberalismo sobre los que el Estado legal positivista se asentaba, se convirtieron en armas y posiciones fuertes de poderes genuinamente antiliberales. El pluralismo de los partidos llevó a su perfección el método de destrucción del Estado propio del Estado liberal. El Leviatán, como mito del Estado 'máquina magna', *se quiebra por obra de la distinción entre el Estado y la libertad individual*, en una época en que las organizaciones de esa libertad individual (los "poderes indirectos", AR) no eran sino cuchillos con los que las fuerzas antiindividualistas descuartizaron al Leviatán y se repartieron entre sí su carne. Así fue como el dios mortal murió por segunda vez".

Este complejo párrafo, así como las citas previas, están repletos de significaciones, que es indispensable precisar. Es evidente que Schmitt reivindica la unidad del soberano que toma la decisión, así como la importancia de que cada individuo asuma la suya, es decir, su propia decisión existencial. Podría pensarse que hay una contradicción entre este último punto y la crítica que hace Schmitt a la preservación de una esfera privada libre para los individuos. Sin embargo, debe tenerse presente que Schmitt parte de un ideal de unidad entre *todos* los integrantes de una comunidad política que define a *otros* como enemigos. De allí su queja contra una tecnificación del Estado que "deja sin base todas esas distinciones entre judíos, paganos y cristianos y lleva al plano de la neutralidad total". Ese ideal contrasta con el pluralismo social que sustrae al Estado la "pretendida esfera privada libre" y la entrega a los poderes "libres", es decir, "incontrolados e invisibles" de la "sociedad" (las comillas aquí son de Schmitt, usadas obviamente para significar que la sociedad burguesa o liberal no es tal sociedad, pues carece de organicidad). Schmitt continúa de este modo:

> "Estos poderes, perfectamente heterogéneos entre sí, constituyen un sistema de partidos políticos cuyo armazón...está siempre integrado por partidos y sindicatos. El dualismo Estado y sociedad libre se convirtió en un pluralismo social, propicio al triunfo fácil de los poderes indirectos...Es propio de un poder indirecto perturbar la plena coincidencia entre mandato estatal y peligro político, poder y responsabilidad, protección y obediencia y,

amparado en la irresponsabilidad de un gobierno indirecto, pero no menos intenso, obtener todas las ventajas sin asumir los peligros del poder político"

Pienso que es razonable interpretar que en ese párrafo, con su tesis acerca del pluralismo y los poderes indirectos, Schmitt pretende describir el proceso de desmembramiento de la democracia de Weimar, y en general de la democracia liberal hasta la llegada del fascismo. El pecado de Hobbes, a ojos de Schmitt, estuvo en tratar de edificar un Dios mortal, de fundar el orden político en términos mecánicos, con base en una fuerza controladora puramente secular, no-cristiana y neutralizadora, y por lo tanto incapaz de generar una identidad moral focalizadora del otro, el enemigo. De nuevo, Schmitt reivindica la decisión existencial, ya que, como declararía más tarde, su devoción consiste en "una real *intensificación* católica (contra los neutralizadores, los decadentes en el plano estético, los partidarios del aborto, incineradores de cadáveres, y pacifistas".61 Intensificar significa radicalizar el combate, asumir lo político, su responsabilidad y sus peligros en lugar de evadirlos, cobijándonos bajo una engañosa neutralidad. De la misma manera que Schmitt somete a crítica en su estudio a Hobbes, rescata explícitamente a Maquiavelo, "creador espiritual de una época política", "vencedor de todas las mentiras moralistas", y representante del "mito de la objetividad heroica".

Schmitt se ubica nítidamente dentro de una línea de lúcidos y radicales críticos del liberalismo, que incluye también —entre otras destacadas figuras— a Bonald, de Maistre y Donoso Cortés. Si bien estos pensadores, al igual que Schmitt, se definían como católicos, es difícil, tal vez imposible, reconciliar sus planteamientos con los de una doctrina cristiana que necesariamente, al menos de manera parcial, tendría que acogerse a la ética del Sermón de la Montaña. Para Donoso y Schmitt era mil veces preferible enfrentar a un enemigo claramente definido y radicalmente antagónico, como el anarquismo ateo, que lidiar con el engañoso y presuntamente neutral liberalismo, hacia el cual manifiestan una mezcla de odio fanático y profundo desprecio. Los anarquistas y ateos, a su manera, asumen la esencia de lo político, la "exigente decisión moral"; los liberales, en cambio, huyen de la misma. Los primeros, a pesar de su errónea doctrina, entienden la necesidad de *tomar en serio la existencia*, de decidir sobre lo que es verdadero o falso y (éticamente) correcto o incorrecto, así como su consecuencia: la lucha, el conflicto, la división de la raza humana entre amigos y enemigos64. Los liberales intentan escapar, pero siempre, al final, se topan con la necesidad de decidir; y si bien según Schmitt la afirmación de lo político no es otra cosa que la afirmación de lo "moral", esto último a su vez se ubica en una esfera superior, que es la afirmación de lo teológico, es decir, de una fé por él concebida nítidamente como una fé religiosa, ya que —en los aptos términos de Meier— para Schmitt "lo político tiene su más profunda raíz en el pecado original". De allí el rechazo de Schmitt a la pretensión técnica que intenta dominar la existencia y construír un mundo "neutral", del que hayan desaparecido los conflictos y en el que pueda instaurarse una utopía de paz, armonía y prosperidad. Semejante "antireligión"

tiene sin embargo un significado religioso, pues la fé en el poder de la técnica no es neutral, sino que dá la espalda a la religión verdadera.

Durante etapas claves de su vida, a Carl Schmitt le tocó vivir en medio de gran turbulencia política y violencia social. De hecho, no es exagerado decir que el experimento republicano alemán de la República de Weimar (1918-1933), transcurrió sumergido en conflictos que casi convirtieron, para usar la terminología de Schmitt, "la excepción en la regla". La teoría política schmittiana está estrechamente vinculada a sus tomas de posición ante eventos históricos concretos que tenían lugar en su tiempo, y frente a los cuales muchas veces tomó partido, como polémico protagonista en el plano intelectual. Ese protagonismo le valió el reconocimiento de muchos como un destacado teórico, y a la vez le condujo a un intenso involucramiento en la acción práctica, que eventualmente en Mayo de 1933— le llevó a cometer "un pecado mortal para el cual no hay absolución posible", a dar un "salto mortal" y unirse al partido de Hitler. Si bien ya hacia 1936 la posición de Schmitt como jurista del régimen y miembro de confianza del partido había declinado seriamente, y su persona se había convertido en blanco de agrios ataques por parte de otros nazis, sus acciones de ese tiempo plasmaron una mancha indeleble en su carrera, y han llevado a no pocos analistas a interpretar toda su obra anterior a 1933 como un simple preludio, que de manera inevitable trazaba la senda de su autor hacia el nazismo.

A partir de 1936 y hasta el fin de la guerra, Schmitt se retiró a su pueblo de origen y procuró, sencillamente, sobrevivir. Luego del fin del conflicto, se puso de manifiesto el acierto de una frase escrita por él mismo en 1921, según la cual "el juicio histórico siempre depende de las experiencias del propio presente". Esto siempre ha sido así, y Schmitt no pudo ni podrá jamás escapar a ese juicio. Para llevarlo a cabo con el necesario sentido del equilibrio, es imperativo evitar, de un lado, el extremismo en que caen algunos al simplificar de modo inaceptable un pensamiento y una vida complejas como los de Schmitt, condenando toda su trayectoria como no más que el esfuerzo preparatorio de su "conversión" nazi de 1933 y como una apología del totalitarismo hitleriano. De otro lado, considero igualmente inconveniente el intento de algunos de "domesticar" a Schmitt, de pretender que muchas de las cosas que escribió e hizo no significan lo que realmente significan, restando relevancia a algunas de las implicaciones fundamentales de su pensamiento político y acción histórica. A Schmitt hay que confrontarle con espíritu crítico, pues su carrera ilustra con particular intensidad — y a veces de manera trágica— la interacción entre los valores profundos de un pensador y sus argumentaciones teóricas, así como los dilemas en que el curso de eventos que no podemos controlar nos coloca, dilemas que en ciertas coyunturas históricas son inescapables, y ante los que no nos resta, como siempre predicó Schmitt, sino *decidir*.

El desarrollo de la relexión política de Schmitt a través de los años cruciales de la República de Weimar, debe ubicarse en un marco que comprende, como aspectos básicos, los siguientes. En primer lugar, la paradojal tensión de un pensamiento que se mueve entre, por una parte, una férrea voluntad de orden y estabilidad, y por otra un insistente énfasis sobre el conflicto, la distinción amigo-enemigo, y la vocación decisionista en materia política. En segundo término, la preocupación por la situación excepcional, por lo que rompe las reglas y exige respuestas inequívocas. Finalmente, los valores fundamentales de tipo organicistas y autoritarios, comprometidos con una visión de la sociedad y el Estado como ejes de la unidad de un pueblo frente al enemigo externo y las divisiones internas. Estos valores se complementan con la intensa oposición al liberalismo, y la constante reiteración de que "todo derecho termina por ser referido a la situación de las cosas". Dicho de otra manera, las normas constitucionales carecen de entidad propia, aparte de la realidad política que reflejan; son expresiones de una situación concreta y por lo tanto no deben ser interpretadas con base a una perspectiva formalista, sino entendidas en su verdadera dimensión, como formulaciones abstractas de una realidad de poder concreta y cambiante.

Es claro que las severas conmociones que sacudieron Alemania a partir de la Primera Guerra Mundial, sumadas a las concepciones y valores asumidos por Schmitt a lo largo de su formación intelectual y ética, marcaron tempranamente su pensamiento y lo concentraron en el tema de la situación de excepción, su significado e impacto político y jurídico. En tres obras, publicadas respectivamente en 1921, 1922 y 1923, Schmitt articuló una sustancial y poderosa reflexión política en varias direcciones convergentes: la caracterización de la situación de excepción (en el opúsculo Teología Política, de 1922); la discusión sobre el remedio temporal para esa situación, que se sale de las reglas formalmente establecidas (en su libro La Dictadura, de 1921); y la crítica al liberalismo y el parlamentarismo como fórmulas incapaces de dar respuesta a los apremiantes desafíos de la política (en su estudio La Crisis de la Democracia Parlamentaria, de 1923). En conjunto, estos tres textos configuran una posición teórica coherente, posición que posteriormente, ya en medio de la turbulencia de principios de la década de los treinta, se manifestó en forma más práctica, vinculada a los eventos concretos de la época, en ensayos y artículos que colocaron a Schmitt en el epicentro de la crisis constitucional de Weimar.

Schmitt define la situación de excepción como "un caso de peligro extremo para la existencia del Estado". La situación de excepción es precisamente lo que dá relevancia al concepto de soberanía, pues soberano es aquél que *decide* ante lo excepcional, ante lo que se sale de lo normal y de lo formalmente establecido:

> "La existencia misma del Estado es la prueba innegable de su superioridad sobre la mera validez de la norma legal. La decisión se libera de todos los lazos legales y se hace en verdad absoluta. El Estado suspende la ley ante la

excepción sobre la base de su derecho a la auto-preservación...Toda ley es 'situacional'. El soberano...tiene el monopolio sobre la decisión final. En ello reside la esencia de la soberanía estadal, la cual debe ser definida correctamento en el plano jurídico, no como el monopolio para reprimir y dominar, sino como el monopolio para decidir...La decisión se desprende de la norma legal, y (para expresarlo paradójicamente) la autoridad prueba que para producir la ley no requiere basarse en la ley".

La crisis excepcional pone a prueba la soberanía y con ello la existencia misma del Estado. Ahora bien, conviene precisar que para Schmitt —a diferencia del nazismo y el fascismo— la excepción *no* es la regla. En La Dictadura, Schmitt analiza la fórmula provisional y temporal creada por los romanos para defender la República en tiempos de peligro grave, a través de una institución constitucional. En esta obra, Schmitt se esfuerza por distinguir entre la soberanía dictatorial, que se sirve de una situación de crisis para suprimir el orden constitucional existente y sustituírlo por otro, y la llamada dictadura provisional o "comisarial", creada por los romanos, que se ejerce temporalmente a objeto de restaurar el orden de modo que la Constitución pueda de nuevo funcionar normalmente. El dictador, en este segundo caso, "tiene el cometido de eliminar la situación peligrosa que ha motivado su nombramiento", y es algo muy diferente a un "despotismo cualquiera", ya que se hace "dependiente de un resultado a alcanzar, correspondiente a una representación normativa, pero concreta". Este mecanismo "comisarial", concluye Schmitt, no contradice la democracia si corresponde a la voluntad del pueblo y a la urgencia del momento.

Según Schmitt, existe un antagonismo fundamental entre democracia y liberalismo. Este último procura la "despolitización" y "neutralización" de la existencia; la democracia, por el contrario, y llevada por su propia dinámica de masas, conduce a la ampliación de la agenda pública hasta incluír el conjunto de los asuntos de la vida en sociedad, convirtiéndolo todo en potencialmente "político"75. La democracia propende a la homogeneidad y unidad de la sociedad; el liberalismo propende a la individualización y privatización de ciudadanos e intereses. El liberalismo se ocupa de los límites del poder; la democracia se ocupa del origen del poder, y lo coloca en la voluntad popular. Esa voluntad es suprema y ningún mecanismo específico puede ser tenido como el único capaz de expresarla. El sistema parlamentario de "representantes del pueblo", quienes presuntamente proceden a través de una discusión "racional" y así transforman los conflictos en meras opiniones, y la lucha en mera discusión, es, argumenta Schmitt, un sistema vacío y meramente formal, ajeno a las realidades de la democracia de masas moderna:

"Si por razones prácticas y técnicas los representantes del pueblo pueden decidir en lugar del pueblo mismo, entonces también puede hacerlo un único individuo en quien el pueblo deposita su confianza, y a quien concede su

representatividad y poder soberano de decisión...Sin dejar de ser democrático, el argumento (de lo que es expeditivo por motivos prácticos y técnicos, AR) puede igualmente justificar un Cesarismo antiparlamentario". De allí que "la dictadura no es antitética a la democracia. Aún durante un período transicional, dominado por el dictador (comisarial, AR), una identidad democrática puede todavía persistir y la voluntad popular continuar siendo su criterio exclusivo...Comparada a una democracia directa, no sólo en sentido técnico sino vital, el parlamento es un instrumento artificial, de origen liberal, en tanto que los métodos dictatoriales y cesaristas pueden no sólo generar la aclamación popular sino ser de hecho la expresión directa de la sustancia y el poder democráticos".

Del mismo modo que es la autoridad, no la verdad, la que hace la ley, es la voluntad popular y no ésta o aquella fórmula institucional la que hace la democracia. El liberalismo y su instrumento parlamentario pretenden evadir la decisión y neutralizar lo político; la democracia, de otro lado, postula la identidad entre la voluntad popular y la ley y entre gobernantes y gobernados, politizando la vida social a través de la incorporación de las masas a lo público. Si peligra el Estado, que tiene el imperativo de unir y no de dividir el cuerpo social, la voluntad democrática soberana exige la decisión. Esta última se traduce en medidas excepcionales, que bien pueden incluír la dictadura, mecanismo ciertamente anti-liberal, pero no necesariamente anti-democrático. Estas fueron, resumidamente, las bases filosóficas que guiaron el cada vez más intenso involucramiento personal de Schmitt en las intensas polémicas político-constitucionales de los tiempos de Weimar, involucramiento que ya en 1924 se manifestó concretamente en relación a la muy controversial interpretación schmittiana sobre el significado e implicaciones de los artículos 48 y 25 de la Constitución republicana.

El primero de los mencionados artículos tenía que ver con los poderes de emergencia del presidente de la República ante serios peligros al orden y la estabilidad del régimen. El segundo estipulaba la celebración de nuevas elecciones sesenta días después de que el presidente decidiese el fin de un determinado agrupamiento parlamentario. En dos breves pero contundentes estudios, publicados respectivamente en 1931 y 1932, Schmitt se pronunció de manera inequívoca a favor de acrecentar decisivamente los poderes del Presidente como guardián o "protector" de la Constitución. El texto constitucional de Weimar, y en particular la institución presidencial allí establecida, era básicamente el producto de la teoría liberal del balance de poder. Ello, sostenía Schmitt, colocaba en posición de seria vulnerabilidad al régimen, dadas las circunstancias de agudización de los conflictos políticos y avance de los partidos extremistas —nazis y comunistas—, que hacían imperativo el fortalecimiento de un mecanismo que asegurase el orden. En tal sentido, las tesis de Schmitt se sumaban, sólo que llevándolas a extremos, a posturas igualmente "decisionistas" como las de Max Weber y otros prominentes intelectuales de la época, quienes también cuestionaron la debilidad republicana

frente a las mortales amenazas que acechaban la democracia parlamentaria alemana. La teoría Weberiana del liderazgo cesarista plebiscitario expresaba esa voluntad decisionista y de unidad de dirección política frente a las divisiones sectoriales y las pugnas partidistas, y a favor de fortalecer la autoridad de un individuo carismático, capaz de asegurar un apoyo mayoritario por encima de las divisiones de la sociedad.

Si bien la institución presidencial de Weimar estaba lejos de llenar las aspiraciones decisionistas de Weber, la distancia era aún mayor en el caso de Schmitt, quien adoptó la idea de un Presidente popularmente electo como líder "plebiscitario", desarrollándola y radicalizándola hasta sus últimas consecuencias. Según Schmitt, la Constitución concedía excesivos poderes al *Reichstag* o parlamento, dejando el futuro de Alemania en manos de cambiantes coaliciones partidistas y abriendo el paso a partidos que de hecho tenían como objetivo último la propia destrucción del régimen. Este defecto del texto constitucional era el resultado de una confusión básica entre los conceptos de gobierno legal y legítimo. Las estructuras formales y procedimientos legales, afirmaba Schmitt, no generan por sí mismos la lealtad del pueblo a un régimen; es el reconocimiento a una autoridad, vista como legítima, lo que conduce a un pueblo a aceptar un conjunto de procedimientos legales. Según Schmitt, el Presidente del *Reich* sería capaz de conquistar la necesaria legitimidad como representante de una mayoritaria voluntad popular, en contraste con la atomización partidista de la república parlamentaria, actuando como protector de la Constitución más allá de los intereses egoístas de los partidos. En este esquema, la Constitución de Weimar se transformaba de mero texto legal en realidad política sustantiva, como "unidad constitucional de la totalidad del pueblo alemán".

Algunos intérpretes de Schmitt, tales como Schwab, Gottfried, y de Benoist, argumentan que con sus polémicas a favor del fortalecimiento de la autoridad presidencial del *Reich*, y sus críticas a la idea de que todos los partidos —incluso aquéllos, como los nazis y comunistas, que deseaban destruir la República— tuviesen "igualdad de oportunidades" bajo la ley para buscar y conquistar el poder, Schmitt estaba "tratando de salvar el régimen de Weimar...y no de acelerar su debacle". La verdad de las cosas, no obstante, es más compleja que ésto. Para empezar, como señala Mommsen en su monumental estudio sobre la política alemana de esa convulsionada era, la presidencia autoritaria que pregonaba Schmitt desnaturalizaba, radicalizándola, la perspectiva "cesarista" de Weber, quien aspiraba sustentar la República sobre dos principios complementarios de legitimidad: la legalidad constitucional del régimen parlamentario legislativo y la legitimidad carismática del Presidente popularmente electo. Schmitt, en cambio, deseaba la superación del pluralismo social y político imperante a través del uso de los poderes de emergencia, delineados en el artículo 48 de la Constitución de Weimar. Schmitt, escribe Mommsen, "evitó desde luego explicar de modo más preciso cómo iba a lucir este nuevo orden. No resulta difícil, sin embargo, reconocer en el mismo el esbozo del Estado autoritario y personalista que eventualmente barrería con los

principios constitucionales y democráticos de Weimar". Max Weber, de su lado, "jamás concibió la noción de liderazgo plebiscitario como un instrumento a ser empleado contra el Estado de partidos, y mucho menos como justificación del régimen totalitario del político carismático Adolfo Hitler..."

A pesar de que las diferencias entre las posiciones de ambos autores a veces son menos nítidas de lo que Mommsen las presenta, y de que él mismo sostiene que la versión extrema de liderazgo plebiscitario es "una extensión parcializada pero conceptualmente consistente del programa de Weber", creo razonable sostener que Weber, a diferencia de Schmitt, jamás se planteó la eliminación del regimen de partidos como tal. No me es posible acá ahondar en las sutilezas y tensiones del pensamiento político de Weber. Mas considero importante recordar que su teoría del liderazgo plebiscitario carismático tenía el propósito de rescatar un elemento de creatividad e innovación para la política, superando así la "rutina" y estancamiento del Estado moderno burocratizado. Weber aspiraba que el parlamento funcionase como una escuela de líderes, que los partidos fuesen capaces de generar personalidades creadoras, con el potencial para emplear sus dotes carismáticas a objeto de abrir nuevas opciones políticas y trascender las rigideces de la burocracia85. En ocasiones, sin embargo, su "líder carismático" asume rasgos fuertemente autoritarios, que chocan con las tradicionales nociones del liberalismo democrático. Estos rasgos fueron sin duda intensificados por Schmitt en sus escritos a favor del presidencialismo en Weimar. Sus posiciones teóricas, crecientemente autoritarias, se combinaron, ya hacia 1931, con un mayor compromiso personal con sectores claramente anti-republicanos de la extrema derecha. La captura del poder por los nazis, aunque no abiertamente deseada ni procurada por Schmitt, no debió haberle tomado por sorpresa. Del mismo modo que su admirado Hobbes, quien apoyó sucesivamente a los Estuardos, a Cromwell, y de nuevo la monarquía, Schmitt se ajustó a un poder establecido que restauró el orden y superó la amenaza de guerra civil en que había desembocado el experimento republicano en 1932-33. Para ese entonces, Schmitt se había decepcionado por completo del experimento republicano, y finalmente se plegó a la promesa de reconstruír la ansiada ecuación "protección-obediencia", promesa que Hitler parecía representar.

A partir de allí, Schmitt hizo algunos esfuerzos para reconciliar sus ideas políticas con la ideología nazi, esfuerzos que —como se dijo previamente— tuvieron escaso éxito, tanto teórico como práctico. Es a mi modo de ver poco probable que Schmitt, al menos en un principio, haya sido capaz de vislumbrar la verdadera naturaleza del nazismo en todas sus implicaciones, y de percatarse a plenitud que la dictadura de Hitler no iba a ser "comisarial" sino permanente, viendo más bien al nazismo en términos tradicionales como un movimiento autoritario "normal". La posibilidad de la catástrofe condujo a Schmitt a preferir el orden de los nazis, un orden que de hecho produjo una verdadera catástrofe para su país y para él mismo como individuo. Esa decisión, si bien no era inevitable ni

estaba rígidamente predeterminada por su visión teórica, la misma tiene reconocibles raíces en un pensamiento político y unos valores éticos profundamente anti-liberales, y sólidamente marcados por una evidente propensión autoritaria. Schmitt tomó una decisión, como siempre había predicado que era necesario hacer. Las consecuencias le persiguieron por el resto de su vida.

Carl Schmitt falleció en 1985, a los 96 años de edad. Con el paso del tiempo, el interés en su legado intelectual no hace sino crecer. A mi modo de ver, ese legado tiene una relevancia sustantiva y a la vez amerita un análisis crítico que tome muy en cuenta las circunstancias históricas que Schmitt trató de descifrar, y ante las cuales intentó dar respuestas. Sus opciones políticas y éticas se sustentaron en una rigurosa reflexión histórico-política, y en determinados valores, opuestos a la moral tradicional humanista y cristiana, que siempre ocuparon lugar prioritario dentro de su universo espiritual. Como se ha apuntado en estas páginas, la suya fue una moral "guerrera", como la califica Leo Strauss, una ética pagana que contradecía el presunto compromiso católico de Schmitt. Desde luego, como también señalé antes, ésa no es la únca paradoja de su pensamiento. Schmitt se ubica con absoluta nitidez dentro del grupo de pensadores políticos que sospechan del pluralismo y procuran la homogeneización y la unidad de la sociedad y el Estado. Del mismo modo que Donoso Cortés, quien insistía en que la sociedad no puede existir sin un consenso general de convicciones89, Schmitt luchó contra lo que percibía como las tendencias desmembradoras y neutralizadoras del liberalismo, al cual concibió como mortal enemigo de lo político, y en consecuencia, de la *seriedad de la existencia*

Es necesario enfatizar este aspecto crucial en la obra y la vida de Schmitt. El imperativo de tomar en serio la cuestión de qué es lo correcto moral y políticamente, y cuál es la verdad del "orden de las cosas" es la médula espinal que recorre la carrera de este complejo y controversial pensador de nuestro convulsionado siglo XX. No hay en Schmitt ni una pizca de esa apreciación del valor político del *sentido de humor*, entendido como abono de la tolerancia y requisito de la convivencia, que es ingrediente clave de la vida en las democracias liberales. Por el contrario, semejante disposición de espíritu no era para Schmitt otra cosa que la manifestación de una evasión de la realidad, de un escape de las exigencias existenciales y del reto de ser hombres, ya que "la vida no lucha con la muerte, ni el espíritu con la falta de él. El espíritu lucha contra el espíritu, la vida contra la vida, y es de la fuerza de un saber íntegro de donde nace el orden de las cosas humanas". Paradójicamente, a la vez que reivindica el conflicto como camino de *definición* existencial —la distinción amigo-enemigo—, Schmitt busca también, aunque de modo implícito, suprimirlo, pues ésa es una inevitable consecuencia de su voluntad de homogeneización y unidad. Se trata de una tensión indisoluble en su pensamiento, un pensamiento que combate la neutralización de lo político y enarbola valores radicales, que imposibilitan la convivencia, promueven la confrontación, *y persiguen imponerse decisivamente sobre el resto.* Por otro lado, al mismo tiempo que exige una definición existencial, que para tener sentido debería incluír la

de cada individuo en particular, Schmitt promueve una visión organicista y autoritaria de la sociedad y el Estado, visión que necesariamente debilita a los individuos y fortalece los poderes externos, poderes a los que se atribuye finalmente la capacidad de decidir.

A Schmitt le tocaron tiempos difíciles, de choques extremos que pedían, en sus propias palabras, "decisiones políticas de pesadas consecuencias", diferentes a las que demandaría "una época relativamente tranquila". Esta realidad es fundamental de tener en cuenta a la hora de ubicar su pensamiento y acción políticas en un marco concreto, pero de ninguna manera puede asumirse como *justificación* de los valores y opciones que adoptó. Luego del fin de la Segunda Guerra Mundial, y de su encarcelamiento temporal hasta Mayo de 1947, Schmitt se retiró a una vida muy privada, pero continuó reflexionando y escribiendo. Sus temas centrales siguieron siendo los mismos, con un renovado interés en el espejismo técnico concebido como la esfera final de la neutralización política. Ya en 1932 Schmitt había advertido que

> "La técnica es siempre sólo instrumento y arma, y porque sirve a cualquiera no es neutral. De la inmanencia de lo técnico no sale una decisión humana ni espiritual, y mucho menos la de la neutralidad. Cualquier clase de cultura, cualquier pueblo y cualquier religión, cualquier guerra y cualquier paz puede servirse de la técnica como de un arma...Un progreso técnico no necesita ser progreso metafísico ni moral, ni siquiera económico. Y si muchos hombres siguen esperando hoy día del perfeccionamiento técnico un progreso humanitario y moral, es que están vinculando técnica y moral de forma mágica...La técnica misma se mantiene culturalmente ciega...El proceso de neutralización progresiva de los diversos ámbitos de la vida cultural ha llegado a su fin porque ha llegado a la técnica. La técnica no es ya un terreno neutral en el sentido de aquel proceso de neutralización, *y toda política fuerte habrá de servirse de ella* (itálicas AR). Por eso concebir nuestro siglo en sentido espiritual como la era técnica no puede tener más que un sentido provisional. El sentido definitivo se hará patente cuando quede claro qué clase de política adquiere suficiente fuerza como para apoderarse de la nueva técnica, y cuáles son las verdaderas agrupaciones de amigo y enemigo que prenden sobre este nuevo suelo".

Esta temática fue retomada por Schmitt en su estudio de 1963, Teoría del Partisano, en el que vislumbró la aparición de nuevas y más intensas formas de hostilidad en nuestra era, impulsadas por novedosas agrupaciones de enemigos absolutizados, deshumanizados y criminalizados entre sí, en posesión de armas de inconcebible poder puestas en sus manos por el incesante avance técnico. Difícil habría sido para Schmitt visualizar una culminación del siglo en la que algunos se han atrevido a decretar "el fin de la historia", un fin determinado por el presunto triunfo decisivo de la democracia liberal y la neutralización de lo político.

Carl Schmitt pertenece a un destacado linaje de pensadores políticos que se sienten incómodos con la heterogeneidad de la vida humana, en todas sus múltiples y complejas manifestaciones. De allí su desafío a la presunción según la cual cada uno de nosotros es capaz de desear el bien de la comunidad, sobre la base de lo que cada individuo considera universalmente aplicable. Si admitimos esta premisa, dice Schmitt, se hace necesario entonces construír el orden moral del conjunto en función de las escogencias individuales, lo cual conduce ineluctablemente a lo que denomina "la tiranía de los valores", pues "La lógica de los valores debe siempre aceptar que ningún precio es demasiado alto para el triunfo de aquello que es visto como el valor supremo". Frente a esta "tiranía", que en el fondo no es otra cosa que la posibilidad de que los individuos juzguen moralmente por sí mismos, Schmitt opuso la visión de una sociedad tradicional, "orgánica", capaz de unir, de homogeneizar éticamente, de impedir el "desorden" que genera el espíritu liberal. En torno a este punto, Schmitt jamás vaciló ni tuvo dudas, y se mostró dispuesto a correr con las consecuencias.



El Decisionismo politico de Carl Schmitt

Eduardo Hernando Nieto

1. Schmitt en Contexto: Carl Schmitt y la Crítica a la República de Weimar

Definitivamente, quien mejor sintetiza los argumentos esbozados por el pensamiento reaccionario de autores como de Maistre y Donoso Cortés sea el constitucionalista y teórico político alemán Carl Schmitt (1888-1985). Descrito como el Hobbes del siglo XX, el constitucionalista de Hitler o uno de los más eminentes representantes de la "Revolución Conservadora" durante la República de Weimar, Carl Schmitt llevó adelante una de las más importantes contribuciones a la teoría política y constitucional de occidente concentrando sus críticas sobre todas las instituciones políticas que emergieron tras la decantación del racionalismo francés y del escepticismo anglosajón, todo esto durante el trascendental siglo XVIII.

En este sentido, los aportes schmittianos para el desarrollo del pensamiento reaccionario serán esenciales en la medida que no solamente él seguirá el decisionismo político de matriz hobbesiana, sino que influenciado por el pensamiento donosiano (que a su vez se relacionará con el de de Maistre) va a perfeccionar todas las ideas antes dichas para configurar las claves de lo que nosotros llamaremos aquí pensamiento reaccionario.

Así pues, discutiremos en este trabajo algunas de las más sugerentes ideas que aparecen latentes directa o indirectamente en todos sus ensayos y libros y que además de representar la culminación del pensamiento reaccionario, pensamos que se tratarían de conceptos que debilitarían profundamente las bases mismas de la moderna teoría constitucional. Dichos conceptos podrían ser resumidos en los

siguientes puntos, primero en su fundamental crítica al Estado de Derecho, segundo, en su escepticismo frente al moderno Parlamentarismo, tercero, en los manifiestos peligros políticos que desde la óptica reaccionario trae consigo el Liberalismo-Democrático y finalmente su opción por lo que él denominará el Estado Total cualitativo que pensamos sería el punto final del decisionismo político.

Dichos temas puntuales van a ser desbrozados entonces a través de su célebre concepto de la Excepción, -para desvirtuar la validez del Estado de Derecho de raíz Kantiana-, vía también la exposición de las razones por las cuales los modernos Parlamentos han perdido su legitimidad, mencionando a continuación las contradicciones ontológicas que existirían entre la Democracia y el Liberalismo, y concluyendo finalmente con los argumentos que expondrá en su ensayo sobre el Leviathan de Hobbes donde aparecerá nítidamente su opción política.

Pensamos, finalmente que lo que Schmitt nos demandará no será otra cosa que la restitución a la política de los aspectos trascendentes y metafísicos que le fueron despojados por las revoluciones liberales que se iniciaron durante el Renacimiento y que están concluyendo con esta suerte de neutralidad política de la denominada postmodernidad que bien puede definirse como nihilismo puro. En la parte final de este ensayo veremos como se engarzará el estado Total Schmittiano a esta categoría política que hemos denominado Pensamiento Reaccionario.

Una descripción contextual sobre los orígenes del pensamiento de un hombre talentoso siempre es relevante, pero esto que normalmente es aconsejable se vuelve un imperativo cuando estamos al frente de un personaje tan vital y riguroso como el Profesor Schmitt.

Carl Schmitt fue el hijo de un matrimonio Católico nacido en Westphalia (Sur de Alemania) en el año de 1988. Estudió primero derecho en la Universidad de Berlín, Alemania) trasladándose posteriormente a la Universidad de Strasbourg donde recibirá su Doctorado en Jurisprudencia con una tesis que versaba sobre el derecho penal. (Über Schuld und Schuldarten: Eine terminilogische Untersuchung fue el título de la misma).

Su primer trabajo, fue un puesto burocrático como asesor jurídico de la sección de guerra en el alto mando alemán de Munich -esto en plena guerra del catorce-, pero, se moverá rápidamente a la arena académica enseñando primero en la Escuela de Negocios para graduados de Munich de 1919 a 1921, para pasar después a las Universidades de Greifswald en 1921, Bonn de 1922 a 1933, Colonia en 1933 y de Berlín de 1933 a 1945.

Siguiendo la tónica académica de las facultades de derecho de la época Carl Schmitt fue en sus inicios un seguidor de las corrientes neo-kantianas y por ello él creía que la función del Estado era la realización del Derecho (Recht). "El Derecho precedía al Estado. ¿Y quién determinaba el Derecho? En tanto que la Iglesia

Católica era la institución espiritual universal que no reconocía a un igual, Schmitt suponía que ella se encontraba en una mejor posición para determinar lo justo antes que los Estados quienes eran esencialmente pares inter pares, y además víctimas del tiempo y de la historia. Ahora bien, inmediatamente Schmitt se planteaba una nueva pregunta: ¿Cuál era el rol del individuo? Aquí, Schmitt pensaba que el individuo debía de integrarse dentro del ritmo del Estado quedando el orden de su precedencia como sigue: primero el Derecho, luego el Estado y finalmente el individuo".

El hecho de que Schmitt recurriese a la Iglesia Católica en busca de contenido para la justicia no es sorprendente habida cuenta que Schmitt fue un pensador Católico durante toda su vida aunque su ortodoxia hubiese sido puesta en duda en vista de sus innegables vinculaciones hacía distintos pensadores políticos que si bien eran cristianos -al menos en el papel- no eran Católicos Romanos lato sensu . El talante católico del Profesor Schmitt afloraría en su especial predilección por uno de los más vitales pensadores del Catolicismo Europeo del siglo XIX, el diplomático español Don Juan Donoso Cortés (1809-1854) y se expresaría en algunos de sus escritos más relevantes como Politische Theologie, Römischer Katholizismus und Politische Form y también Politische Theologie II .

Por ejemplo, en Catolicismo Romano y Forma Política expresaba su admiración por la firmeza del Catolicismo para evitar sufrir cualquier intento de cambio: "con cada cambio en la situación política, todos los principios parecen cambiar salvo uno: el poder del Catolicismo". Dado esta influencia tan marcada del Catolicismo no es de extrañar entonces que sus vínculos con el Neo-Kantismo de evidente raigambre Protestante se terminará muy pronto. Así, a inicios de los años veinte Schmitt rechazaría abiertamente el normativismo Kantiano para dar paso al decisionismo que desde el punto de vista jurídico indicaba que la interpretación y la aplicación de una ley específica dependía de la decisión del juez y no de otra ley.

Ciertamente estas analogías entre los conceptos teológicos y los conceptos políticos y jurídicos serán de gran importancia para comprender más adelante los fundamentos ontológicos de lo que vendría a ser el Estado Total cualitativo perfilado por el Profesor Schmitt.

Así como la influencia de la guerra civil inglesa fue muy importante en la plasmación de las tesis hobbesianas, lo propio podría decirse de Schmitt y la situación alemana. Entre estos hechos, estaban sin duda, la Kulturkampf de Bismark, la Primera Guerra Mundial y la derrota de Alemania, y finalmente la República de Weimar.

Para nadie es un secreto que este periodo en la historia Alemana y también Europea fue particularmente agitado y por ende el tiempo que va de 1918 a 1933 fue además un espacio de deliberaciones y definiciones:

> "Políticamente, la democracia triunfó sobre la autocracia, las Monarquías fueron rechazadas y los Hohenzollerns, quienes se preciaban de ser la

garantía de la unidad alemana, fueron dejados de lado como si se trataran de un traje de moda. Esto concordaba con la profecía de Constantin Frantz, cuando el Imperio fue fundado. Casi desde que Lutero había rodeado a sus autoridades con el aura de divinidad, los príncipes habían prevenido con éxito la emergencia del poder político desde otras esferas sociales. El surgimiento del nacionalismo liberal burgués, proveyó la base de la supremacía de la Monarquía y su todo poderoso Visir el Canciller Imperial. La ambición política de la burguesía fue satisfecha por el Parlamento elegido por sufragio universal, hacia el cual sin embargo el Ejecutivo no tenía ninguna responsabilidad. Como lo señalaba Max Weber en 1918, el prestigio del Parlamento había sido reducido tanto que era incapaz de tomar las riendas del poder cuando la dinastía se deshizo. Así, la ausencia de una representación popular autoritativa enraizada en la confianza de la nación abrió el sendero para una Dictadura revolucionaria".

La situación caracterizada por la polarización y atomización de la sociedad alemana también trajo diversos intentos de solución desde las distintas y variopintas posiciones políticas, esto es, desde la extrema derecha a la extrema izquierda, aunque ciertamente todas ellas compartían una misma idea: la desconfianza hacia la República. De hecho, "Weimar fue una república sin republicanos por un sinfín de razones: En primer lugar los intelectuales de la derecha y de la extrema derecha la atacaron por representar el símbolo de la humillación nacional y de la derrota militar. La derecha rechazó la democracia parlamentaria por no ser propiamente alemana y demandaron un gobierno autoritario que aplastara a la izquierda, abrogara los acuerdos de Versalles y desenmascarara las calumnias de los "criminales de Noviembre" de 1918 quienes habían aceptado implícitamente las responsabilidades de Alemania en el origen de la guerra (...) Una segunda razón para llamar a Weimar una república sin republicanos tenía que hacer con los malestares de la izquierda. Porque Weimar era un esfuerzo para establecer una democracia sobre fundamentos sociales conservadores, los demócratas sociales se hallaron virando también a la derecha para aplastar la amenaza de la revolución desde la izquierda".

Este significativo período en la historia de Alemania podría ser partido en tres etapas, la primera etapa cubría de la proclamación de la República en noviembre de 1818 hasta 1923, la segunda hasta 1929 y la final hasta el 30 de Enero de 1933. Como el historiador alemán Armin Mohler ha señalado, durante su primera etapa la República fue capaz de lidiar con las revueltas populares en el Ruhr gracias al mejoramiento en la economía. No obstante el "putch" Hitler-Ludendorf en noviembre de 1923 puso fin a este sueño y para el otoño de 1929 la crisis económica mundial alcanzó al país y Weimar empezó a colapsar.

Ciertamente, la República de Weimar fue la arena perfecta para toda clase de movimientos radicales y sin hesitar podemos decir que el más importante de todos

ellos fue la neo-romántica y anti-burguesa "Revolución Conservadora". Como ya se ha señalado la Revolución Conservadora englobaba una fuerte crítica hacia todos aquellas ideas que se habían originado con el racionalismo francés y del espíritu individualista anglosajón. Sin embargo, no podía soslayarse que ellos al ser herederos del movimiento romántico también se hallaban comprometidos dentro de la cosmovisión de la modernidad y de su sujeto autónomo, esto último sería claramente detectado por Schmitt y por eso escribiría Politische Romantik en donde él trazaría el eslabón sociológico que uniría el esteticismo subjetivista característico del romanticismo con el nacimiento del liberalismo y la burguesía. Ahora bien, en cuanto a la Constitución de Weimar, ésta fue preparada inicialmente por el jurista Hugo Preuss cuya perspectiva había sido perfilada por la distinción de Redslob entre verdadero y falso parlamentarismo y por el trabajo de Wilhelm Halbach sobre el gobierno de gabinete. "La propuesta de Preuss estaba modelada bajo los esquemas de las democracias occidentales (Inglaterra, Francia, pero también los Estados Unidos de Norteamericano). Los elementos prestados del gobierno parlamentario y del sistema presidencial estaban destinados a funcionar como un modificado balance de funciones, pero, lejos de remediar las cosas agravaron el problema de legitimidad en Weimar".

Preuss estaba convencido que asamblea nacional elegida democráticamente, debía de decidir el futuro de Alemania, y él estaba también convencido que para esta época Alemania tenía solamente dos alternativas: "o bien Wilson o bien Stalin, o bien la democracia que se desarrolló tras las revoluciones francesa y norteamericana o bien el fanatismo brutal de los rusos. Uno debe de escoger". Empero, si bien ahora se invocaba el consenso, la pluralidad del contexto hacía impracticable lo estipulado por la teoría democrática: "Este catálogo de derechos y deberes - refiriéndose a la constitución - era el producto de valores públicos radicalmente opuestos y evidenciaban las muy diferentes concepciones que estaban allí presentes. El resultado fue un documento que comprometía el conflicto, los intereses sociales y las ideologías...".

En esta situación es en la que aparecerían entonces las incoherencias del modelo constitucionalista plasmadas a través del problema de la Excepción.

2. El Problema de la Excepción

A través de su libro Politische Theologie Schmitt se va a ver enfrascado en una polémica que tendrá por objeto refutar las bases teóricas del Estado de Derecho elaborado por los juristas Kantianos y muy especialmente por el Profesor Hans Kelsen (1881-1973).

El Profesor Kelsen estuvo abocado desde un inicio a dilucidar el modo en que se podía dar un conocimiento científico (wissenschaftlich) y objetivo del derecho normativo. De la misma manera que en el Reino de la naturaleza existían principios de causalidad que regulaba este ámbito del ser, en el caso de las ciencias normativas, es decir, del deber ser, tenía que existir un principio que ordenase los

vínculos normativos. Para Kelsen tal principio se denominaba Imputación. (Zurechnung): "En el conocimiento de cualquier orden legal dado, el supuesto requerido es aquel que da por válido el "primer" acto en la historia del establecimiento de una constitución: aquel que regula cómo debe de emplearse la fuerza en una comunidad constituida por un orden constitucional dado, siendo creadas de forma válida las normas legales subordinadas en el ejercicio de los poderes constitucionales. Esto supone -pero no postula- que la norma, o Grundnorm (norma básica) es lo que transforma nuestra visión de los actos humanos, que pasan de ser elementos que tienen una influencia causal real o posible para establecer pautas de conducta obligatorias para otras personas que, a su vez, pueden ser conscientes de ellos como tales". Esta es grosso modo, la definición clásica del positivismo normativo y que establecerá ciertamente el orden Constitucional moderno pues la Grundnorm Kelseniana no será otra cosa que la Constitución del Estado de Derecho.

En el esquema de Kelsen teníamos entonces que el orden legal positivo regulaba su propia creación y así siempre que los actos emanaran de legisladores cualificados estarían dotados de validez. Este era el aspecto diacrónico o dinámico del positivismo pero que sin embargo estaba acompañado además por un aspecto sincrónico o estático que estaba representado por su disposición coercitiva, es decir que dadas las pruebas de incumplimiento y el daño, quien cometía la falta se hacía acreedor a una sanción. El garante y ejecutor de dicha pena no era otro que el Estado el que a su vez era en palabras de Kelsen la personificación de la unidad legal. Esto significaba que hablar de Estado o de Derecho era técnicamente lo mismo y por ende para Kelsen era un absurdo el pensar que el Derecho era creación del Estado o que el Derecho presuponía la existencia del Estado. Siguiendo los postulados de la ciencia moderna, Kelsen intentaba crear una ciencia jurídica aséptica y neutral que no tuviese que comprometerse con ninguna ciencia paralela, es decir que se trataba de dejar de lado los elementos sociológicos, económicos, políticos e históricos para poder así marcar la diferencia entre las ciencias naturales (que se movían en el terreno del ser verbigracia la sociología) y las ciencias normativas (las del reino del deber ser, siendo la ciencia por antonomasia el Derecho). Partiendo de esta dicotomía es que empezaban a plantearse los problemas para la teoría Kelseniana en tanto que como indicábamos el Estado para Kelsen era únicamente un orden legal en sí mismo no siendo ni el creador ni la fuente misma de la ley. Ahora bien, este orden jurídico fluía de manera jerárquica, esto es desde la Grundnorm hasta los puntos normativos más elementales, dicho de otro modo, la cadena normativa se legitimaba en base a que provenían de esta norma fúndante que era equivalente a la moderna Constitución y al Estado, y que a diferencia de las otras normas era una Norma Supuesta y no Puesta.

No pretenderemos entrar en el análisis de los fundamentos teóricos de la hipotética Grundnorm -que dicho sea de paso nos recuerda mucho a ciertas formas secularizadas de ley natural- pero si es preciso hacer hincapié en los vicios que

inmediatamente asomaran dentro de la propuesta Kelseniana. La ciencia jurídica al intentar eliminar cualquier aspecto extra-legal dejaba de lado la auténtica realidad jurídica, esto es, la necesidad de la creación, de la legitimidad del derecho y sobre todo la de su vocación de servicio y utilidad dentro de la sociedad. El Positivismo puro soslayaba cualquier fin o propósito (Telos) al entender que estos correspondían a un orden primitivo en el que no existía la libertad humana, para los positivistas como Kelsen o Krabbe inclusive las leyes de las ciencias naturales (cadenas causales) eran únicamente principios de conocimiento. Aun más, el derecho y la moral eran todavía menos que principios de conocimiento pues estaban abstraídos de las propias reglas de la naturaleza, lo cual implicaba afirmar que el derecho y la moral quedaban fuera de la naturaleza y tenían que ser estudiadas también fuera de esos dominios.

El absurdo de los planteamientos Kelsenianos saltaba a la vista una vez que se cotejaba su Ciencia Jurídica con la realidad contingente y se apreciaba que los representantes políticos no legislaban en virtud de los resultados y consideraciones científicas sino que lo hacían teniendo en cuenta los efectos sociales de tales medidas. En ese sentido, poco a poco se empezaba a percibir que la famosa dicotomía entre el ser y el deber ser (esto es, entre los hechos y los valores) no llegaba a cuajar y que al contrario el Derecho exigía no desprenderse del dominio del ser, de la realidad social. Como bien acertaba el politólogo y schmittiano francés, el Profesor Julien Freund "un Estado de Derecho no funciona jamás según las prescripciones del derecho puro, por la simple razón de que él está obligado a satisfacer sus cargas políticas de Estado. Estas necesidades se le imponen cualquiera sea su etiqueta: liberal, socialista, conservador o progresista a menos que él no acepte de antemano la posibilidad de ser derrocado. La noción de soberanía lo pone en evidencia de manera chocante, porque él interroga a la política según su manera de actuar en casos de situaciones extremas, cuando el derecho se muestra incapacitado de dar una directiva cualquiera".

Justamente va a ser a través del llamado estado de emergencia o situación de excepción que el andamiaje del Positivismo como Ciencia pura y absoluta -ergo universal- comenzará a quebrajase pues como acabamos de advertir va a ser absolutamente imposible separar al Derecho del reino de la naturaleza y por consiguiente el Estado de Derecho no podrá sustraerse a los efectos externos que irreversiblemente golpearán inopinadamente el dominio de la naturaleza. Estos hechos por su propio origen serán imprevistos e ineludibles y no existirá norma positiva que los pueda anticipar como sagazmente lo visualizó Schmitt. Así, frente a ese desamparo normativo solamente perviviría la decisión del soberano que como lo anotaba en Politische Theologie sería el único en capacidad de lidiar con dicha situación:

> "La decisión sobre la excepción es una decisión en el verdadero sentido de la palabra. Porque una norma general, como se representa en un ordenamiento

legal prescriptivo, no puede abarcar una excepción total, por consiguiente la decisión de que existe realmente una excepción no puede ser derivada enteramente de esta norma (...). La excepción, que no está codificada en el ordenamiento legal existente, puede en el mejor de los casos ser caracterizada como un caso de extremo peligro, un peligro para la existencia del Estado o algo parecido.

Pero, ésta no puede ser circunscrita materialmente y ser hecha para que se adecue a una ley preestablecida.

Es precisamente la excepción la que hace relevante al sujeto de soberanía, esto es, a toda la cuestión de la soberanía. Los detalles precisos de una emergencia no pueden ser anticipados, ni siquiera se puede descifrar que es lo que podrá acontecer en tales casos, especialmente cuando se trata de una emergencia extrema y como debe de ser ésta eliminada. La condición previa, así como el contenido de la competencia jurisdiccional en tal situación debe de ser necesariamente ilimitada".

Como mencionaba también Schmitt la excepción era quien finalmente determinaba la regla y ésta descansaba en la decisión del soberano: "Auctoritas, non veritas facit legem" (la autoridad y no la verdad hacen la ley). Esta sentencia Hobbesiana (Leviathan, Cap XXVI) que repetiría incansablemente Schmitt no hacía sino graficar la necesidad de la intervención de los hombres cuando las leyes jurídicas se mostraban impotentes frente a los extremus necessitatis casus. (Los casos de necesidad extrema).

El planteamiento del positivismo jurídico intentaba regular la actividad humana en base a leyes preestablecidas, racionales y generales pero que soslayaban el aspecto contingente de la realidad, inclusive el mismo Kelsen escamoteaba directamente este punto al considerar que "el tema de la soberanía debería ser radicalmente abandonado". Sin embargo, aunque Kelsen no lo quisiera ver así estabamos frente a un conflicto de soberanías pues el Normativismo también llevaba una carga de poder político que se enfrentaba abiertamente al poder político de la decisión del soberano. El Normativismo alegaba contra el Decisionismo que éste era impredescible y arbitrario, esto último Schmitt no lo podía negar pues era obvio que una Decisión podía ser buena o mala, adecuada o inadecuada, empero, el punto substancial era que dadas las circunstancias de emergencia y siendo factible que tal situación ocasionase daños irreversibles (por ejemplo un golpe de Estado o una guerra civil) lo vital era tomar la decisión -aunque aparentemente naciese en el vacío- evitando de esta guisa que este espacio fuese justamente copado por aquellas fuerzas que estaban quebrando el orden político convirtiendo a la situación en mucho más delicada.

Como legítimo heredero del pensamiento Hobbesiano, Schmitt valoraba por sobre todas las cosas la necesidad del mantenimiento de la paz social y este era el fin supremo de cualquier decisión política.

Así pues, la noción de excepción era la que nos informaba -a despecho de lo que pensaban los legalistas- que dentro de la política del Estado existía siempre una suerte de brecha de indeterminación que tenía que ser cubierta por la voluntad del soberano a falta de una normatividad adecuada. Creer que la norma positiva podía regularlo todo no era sino otras de las ilusiones nacidas con la ilustración francesa y reformulada por parte de la ilustración alemana específicamente por Kant y sus herederos como Kelsen o más contemporáneamente Hayek a través de su Rechtsstaat o Rule of Law (Estado de Derecho).

El Decisionismo que había sido muy importante durante los siglos XVI y XVII (es decir, cuando aparece el Estado Moderno como el Estado Absolutista) fue dramáticamente opacado por el racionalismo del siglo XVIII que minimizó el rol personalista de la autoridad soberana a través de pensadores liberales como John Locke y su doctrina del gobierno constitucional, Montesquieu y su doctrina de la separación de poderes y por supuesto Kant y su imperativo categórico ajeno a cualquier concepto valorativo.

La Emergencia como Ley era algo impensable para todos estos autores por la simple razón de que dentro de ese orden perfecto que acompañaba la visión del mundo de todos estos pensadores agnósticos y deistas, el mundo era un reloj perfecto que no podía tener fallas de ninguna índole. El Estado de excepción sencillamente no existía.

En contraste a esta perspectiva limitada del positivismo, Schmitt oponía la superioridad del Estado sobre la validez de la norma legal. De hecho, como el mismo lo decía: "la decisión se libera ella misma de todo lazo normativo y deviene en un sentido verdadero absoluta. El Estado suspende a ley en la excepción sobre las bases de su derecho a la autopreservación. Los dos elementos del concepto de orden legal (la norma y la excepción) son entonces disueltos en nociones independientes y por ende testifican su independencia conceptual. A diferencia de la situación normal, cuando el momento autónomo de la decisión reside en un mínimo, la norma es destruida en la excepción. La excepción permanece, no obstante, accesible a la jurisprudencia porque ambos elementos, la norma como la decisión permanecen dentro de la estructura jurídica" (el subrayado es mío).

Con estas líneas extraídas también de Politische Theologie es posible elaborar ahora si una respuesta contundente para quienes describieron al Profesor Schmitt como un constitucionalista de la Dictadura o del Absolutismo por su énfasis en el Decisionismo o Voluntarismo en desmedro de la legalidad sustentada por la Constitución Formal y su Estado de Derecho.

El Decisionismo schmittiano no implicaba una eliminación de la legalidad positiva sino que para él, el orden era el resultado de la mediación entre la norma y la decisión, esto es, que la excepción y la emergencia pertenecían también al mismo campo de lo jurídico y por esa razón prontamente el estado de emergencia empezó a contemplarse dentro de todos los textos constitucionales. Empero, el aceptar al

estado de emergencia dentro del propio ordenamiento positivo solo hacía confirmar las limitaciones del Normativismo y el fracaso del dualismo que planteaba el derecho constitucional moderno. Dicho de otro modo, la norma no podía independizarse de la excepción y además era la propia excepción la que definía a la norma como bien afirmaba Schmitt: “la norma no provee nada, la excepción todo”. En definitiva con Schmitt lo político se alzaba por encima de lo legal positivo y era evidente que tenía que determinarlo y darle la forma correspondiente a la circunstancia.

3. El Problema del Parlamentarismo

Conexo al desarrollo del Normativismo la institución del Parlamento aparecía de manera evidente como la realización práctica del esquema legalista. Una vez resquebrajada el marco político del Estado Decisionista las asambleas parlamentarias tenían como misión la elaboración racional de las leyes que procedían lógicamente de la norma fúndante o Constitución (Grundnorm). Los Parlamentos en un primer lugar nacían entonces como respuesta a la imprevisible conducta del soberano (voluntarismo) y a su actividad política que no contaba con ningún soporte fundacional (léase normativo). Esta situación, desde el punto de vista del individualismo moderno implicaba un peligro para la libertad de los sujetos y fue entonces que una de las fórmulas halladas para acabar con este problema fue la construcción del Estado de Derecho y del Parlamentarismo. “Atendiendo al cumplimiento de este ideal, se debía substituir a la autoridad del poder con la libre discusión de los legisladores quienes, dentro de sus debates en el Parlamento, no tenían otra preocupación que la de extraer a la luz de la razón, las vías más propicias para el advenimiento del sistema general de normas, gracias a la suma de actos legislativos así acumulados”.

Ciertamente, como lo indicaba el Profesor Schmitt una de las razones por las cuales se crearon los Parlamentos modernos fue para terminar con las políticas secretas del Ancien Régime es decir, la famosa Arcana rei publicae que dominó la maquinaría política de los siglos XVI y XVII y que originalmente había sido desarrollada por Maquiavelo. Esta teoría que comenzó con la literatura referente a la Staatsraison o Raison d´État trataba al Estado y a la política solamente como técnicas para fortalecer y expandir el poder.

Así pues, las demandas durante el agitado siglo XVIII de hacer público lo que era hasta ese entonces privado junto con la idea de contar con un freno pertinente para el soberano Decisionista a quien se le achacaba por ejemplo el origen de las guerras religiosas y muy especialmente de la denominada masacre de San Bartolomé (1572), sumada a la difundida idea de la soberanía popular que fue uno de los conceptos claves para socavar la estructura política regalista convirtió al moderno Parlamento en el instrumento perfecto para engarzarse con el naciente Estado de Derecho que colocaba al monarca por debajo de la ley dejando de ser éste su representación material.

Como Schmitt lo daba por descontado, los modernos parlamentos en realidad no tenían mayor relación con las asambleas de gobierno de la antigüedad o de la edad media. Estas asambleas de gobierno premodernas militares o civiles existían desde tiempos inmemoriales, teniendo antecedentes históricos dentro del mundo Homérico, como entre la India Vedantica o con los Hititas, y más precisamente en Occidente se las mencionaba ya desde los tiempos de Tácito quien relataba que los jefes militares germanos se los elegía por su virtud y a los reyes por su nobleza (Reges ex nobilitate duxes ex virtutes summunt). Este sistema de elección fue muy bien preservado por el propio Sacro Imperio Romano que designaba al titular de la corona Imperial de una manera que hoy en día podríamos llamar democrática. En cuanto a la representación ésta era una representación estamental o corporativa y de esta manera se constituía el ordenamiento político medieval como lo retrataba von Gierke: "Las doctrinas medievales poseen la idea de un Estado con instituciones representativas. Se admitía por todos que el principal objeto de la ley estatal debía de ser decidida bajo la invocación del Poder, y, siendo esto así, cada poder de una cualquier clase política poseía una competencia de alguna parte del Cuerpo Político para representar al Todo".

El Rey gobernando con la asamblea, esto es, la cabeza del cuerpo político y sus brazos (asamblea) encarnaban el ideal del Estado Medieval. Estas asambleas estamentales sin embargo no tenían por función gobernar autónomamente sino que se trataban básicamente de órganos de consulta que se reunían de manera esporádica para tratar problemas relevantes. Vale la pena tener muy presente que todas estas comunidades aún no experimentaban la existencia de los individuos autónomos (punto de partida de la política, el derecho y el Estado moderno) y por ende carecían de las diferencias y el pluralismo que caracterizan a los Parlamentos contemporáneos.

Los modernos Parlamentos nacen entonces de la mano del sujeto moderno (individualismo) y de la revuelta del estamento burgués quienes autónomamente se denominarán a partir de ese entonces - siglo XVIII - como "la nación", pasando a configurar así las asambleas constitucionales (pouvoir constituant) y las asambleas parlamentarias (pouvoir constitué) descritas por uno de los iniciadores del Parlamentarismo, Emmanuel Sieyés (1748-1836) en su celebrado Qu´est ce que le Tiers Etat. El Parlamentarismo como forma de gobierno nacía en definitiva como producto de la lucha entre la Monarquía y el moderno Parlamento emergente terminando finalmente con la sujeción del Ejecutivo al Parlamento.

Como su nombre lo indicaba el Parlamento era el recinto para parlar o hablar, y adecuándose al esquema mental del racionalismo ilustrado, era creencia general de que mediante el diálogo y el intercambio de opiniones se podía llegar a consensos. Dichos consensos al ser un producto legítimo de la política democrática y liberal elaborada en este periodo configuraban la auténtica Verdad, es decir, la ley

positiva que emanaba de esa Grundnorm llamada Constitución y que superaba con amplitud las veleidades y arbitrariedades del Decisionismo. De hecho, "la ratio del Parlamentarismo, de acuerdo a la caracterización de Rudolf Smend descansaba en una dinámica-dialéctica, esto es, en un proceso de confrontación de diferencias y opiniones de la cual debía resultar la política real. La esencia del Parlamentarismo era la deliberación pública de argumentos y contra argumentos, debate público, y discusión pública".

Es posible afirmar entonces que la apertura fue la primera característica del Parlamentarismo. Esta necesidad de contar con las opiniones de todas las personas se había originado según Schmitt con el pensamiento romántico del siglo XIX, en tanto que el romanticismo como filosofía moderna sugería la poetización de los conflictos políticos, esto es, la despolitización del orden social convirtiendo el debate político en una conversación sin fin en la que las posibilidades del consenso y de alcanzar decisiones se tornaba imposible malgré de las ilusiones y buenos deseos de los parlamentarios. Así refiriéndose a un representante típico del romanticismo político alemán como Adam Müller, Schmitt sentenciaba:

"La palabra conversación -el nombre de una especial clase de productividad romántica que toma cualquier objeto como la ocasión para un sociable "juego de palabras"- reaparece incesantemente en su trabajo. Tan prematuramente como en el prefacio a la Lehre vom Gegensatz, (la teoría de la polaridad) él lamenta que ninguna conversación coherente es consumada en Europa como un todo. Esto se repite en todas las ediciones, aun en la memoria sobre un periódico del gobierno prusiano: el gobierno mantiene una "conversación" con la oposición. Esto manifiesta la romantización de la "discusión" y del "equilibrio" liberal y, al mismo tiempo muestra los orígenes liberales del romanticismo".

La apertura se oponía directamente a la política de gabinetes ocultos que era considerada per se como mala mientras que el diálogo abierto y público era lo bueno.

"La eliminación de las políticas secretas y de la diplomacia secreta devenía en una cura maravillosa para toda clase de enfermedad política y corrupción, y la opinión pública se convertía en una fuerza efectiva de control".

Como también anotaba Schmitt "la luz del Iluminismo no era otra que la luz de la opinión pública, una liberación de la superstición, fanatismo y la intriga ambiciosa". En este sentido, el Parlamento era el lugar donde se recogía las creencias y necesidades de todos los miembros de la sociedad y así se convertía en el mejor freno para obliterar la voluntad ciega y arbitraria del soberano.

Pero junto con la apertura, el Parlamentarismo ofrecía adicionalmente otra característica: la división o balance de las actividades del Estado (División de Poderes). Ciertamente, en la noción de balance también afloraba la idea de la competencia de la cual la Verdad tarde o temprano se impondría. Como advertía

Schmitt, la idea del balance o de la balanza dentro del pensamiento ilustrado era una alegoría usada de manera continua:

"Desde el siglo XVI la imagen de la balanza puede ser hallado en distintos aspectos de la vida intelectual (Woodrow Wilson fue ciertamente el primero en reconocer esto en sus discursos sobre la libertad) : un balance comercial en la economía internacional, el balance de poder en la política internacional, el equilibrio cósmico de la atracción y la repulsión, el balance de las pasiones en Malebranche y Shaftesbury, aun el término dieta balanceada es recomendado por J.J Moser. La importancia para la teoría del Estado de este concepto universalmente empleado es demostrada por unos cuantos nombres: Harrington, Locke, Bolingbroke, Montesquieu, Mably, de Lolme, El Federalista, y la Asamblea Nacional Francesa de 1789".

Aún más, la propia idea de balance se daba dentro del propio Parlamento que tendía mayoritariamente a la bicameralidad en tanto se entendía que para conseguir el equilibro en el Parlamento se necesitaba contar con frenos y con contrapesos. En esta perspectiva, el sistema político federal también se manifestaba como otras de las vías requeridas para conseguir el anhelado balance.

Ahora bien, entre los argumentos que se señalaban para legitimar a esta nueva Institución se indicaba como lo hacía Locke que, quien ejecutaba las leyes no debía de ser quien las elaborase ya que esto podría configurar una concentración de poder inaceptable y peligrosa. Por consiguiente, Locke pensaba que ni el Príncipe ni Parlamento debían de tener el control sobre todo. El Parlamentarismo nacía pues -en palabras de Locke- como respuesta a la mala experiencia del Parlamento Largo de 1640 que había reunido todo el poder para sí.

Así, desde mediados del siglo XVIII, el Parlamento era reconocido en todo Occidente como el órgano legislativa por antonomasia. "En el artículo 16 de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789 se podía encontrar su más famosa proclama: Cualquier sociedad en la que la separación de poderes y los derechos no esté garantizada no tiene constitución" (el subrayado es mío).

Esto -decía Schmitt- finalmente equiparaba a la división de poderes con la constitución, entendiéndose a la Dictadura como la formula política que liquidaba la división de poderes, es decir a la constitución.

Como última característica del Parlamento aparecía finalmente su carácter de órgano legislador o productor de leyes. Este talante ya se manifestaba inclusive en los escritos de los juristas de la Reforma como Beza que en su Droit de Magistrats decía que uno no debía de juzgar por casos sino por leyes, o en la propia Vindiciae contra Tyrannos de Junius Brutus que deseaba reemplazar a la persona concreta del rey con una autoridad impersonal y una razón universal y así el rey debía de obedecer a las leyes como el cuerpo obedecía el alma.

El monarca normalmente actuaba en base a pasiones y por eso como Kelsen lo pensaría algunos años después, la ley positiva justamente al carecer de sentimientos y pasiones era por lo tanto superior a las debilidades de la naturaleza humana. La norma elaborada dentro del Parlamento por ser general (esto es, sin excepciones) y abstracta se imponía substancialmente a la decisión del monarca que era particular (aceptaba excepciones) y concreta. Adicionalmente teníamos que esta norma parlamentaria era la expresión de la voluntad general (volonté générale) que había sido propuesta por Jean Jacques Rousseau en su recordado Du Contrat Social.

Así pues, "la ley, Veritas en contraste con la mera Auctoritas, la norma general correcta en contraste con la orden meramente real y concreta como Zitelmann argüía en una formulación brillante, como un imperativo, siempre contenía un momento individual intransferible; esta idea de la ley había sido siempre concebida como algo intelectual, a diferencia del ejecutivo que era esencialmente activo. Legislar es deliberare, ejecutivo agere. Este contraste tenía también su historia que empezaba con Aristóteles. El racionalismo de la ilustración francesa ponía énfasis en el aspecto legislativo a expensas del ejecutivo y halló una fórmula poderosa para el Ejecutivo en la constitución del 5 Fructidor III (Título IX, 275) "Ninguna fuerza armada puede deliberar (...)".

La deliberación quedaba entonces para el Parlamento exclusivamente y de aquí se podía asociar el término discusión con las palabras verdad, ley, constitución y Estado.

Sin embargo, las cosas no eran tan simples como lo creían los pensadores de la ilustración y de hecho cada uno de los principios que sustentaban al Parlamentarismo, vale decir, la apertura, la división de poderes y la capacidad legislativa comenzaron a ser desvirtuados por los hechos sociales y políticos que empezaban a decantarse ya desde el siglo XIX y que hoy en día son inocultables como proféticamente lo anunciaba el Profesor Schmitt:

> "La realidad del Parlamento y de la vida de los partidos políticos y de las convicciones públicas está hoy en día muy alejada de tales creencias - se refiere a los principios antes citados - Las grandes decisiones políticas y económicas sobre las cuales descansa el destino de la humanidad no están más (si es que alguna vez lo estuvieron) en el balance de opiniones dentro del debate público y el contradebate. Tales decisiones no son más el resultado del debate parlamentario. La participación de los congresistas en el gobierno -gobierno parlamentario- ha probado ser el más efectivo medio para abolir la división de poderes, y con esto el viejo concepto del parlamentarismo. Como se encuentran hoy las cosas, es prácticamente imposible no trabajar con comisiones, y comisiones cada vez más pequeñas; de este modo el pleno del Congreso gradualmente se desvía de su propósito (esto es, de su carácter

público), y como resultado de esto deviene en una mera fachada" (el subrayado es mío).

Aparentemente, Schmitt podría estar siendo excesivamente duro y crudo con la institución parlamentaria, aunque, nadie podría negar que esto que era atisbado por él con respecto a la República de Weimar y su Parlamento podría también ser reflejado substantivamente por la realidad de los Parlamentos contemporáneos tanto de los parlamentos de los países desarrollados como en los del tercer mundo.

En contraposición a los argumentos schmittianos, se podría responder que él aquí hacía alusión a un sistema político que ya no existe - el gobierno parlamentario -. Empero, es innegable que la forma del gobierno parlamentario de la época de Weimar ha sido tomada por el Ejecutivo que hoy gobierna y legisla a la vez con lo cual se le daría plenamente la razón a Schmitt cuando adelantara la imposibilidad material de la llamada división de poderes y las graves consecuencias políticas que traería el rechazar tal realidad amen de que el Ejecutivo seguía usando los métodos ocultos de las políticas de gabinete del despotismo ilustrado.

Finalmente, a la saga de todo esto y como una nueva verdad política aparecía como siempre aunque ahora renovada y mucho más nefanda la política secreta que tras bambalinas comenzaba a decidir los destinos de la humanidad: "Pequeños comités dentro de los partidos o coaliciones de partidos toman sus decisiones tras puertas cerradas, y, tal vez, lo que los representantes de los intereses de los grandes capitales acuerdan en los pequeños comités sea más importante para el destino de millones de personas que cualquier decisión política. La idea del moderno parlamentarismo, la demanda por controles, y la creencia en la apertura y la publicidad nacieron en la lucha contra las políticas secretas de los príncipes absolutistas. El sentido popular de la libertad y de la justicia fue ultrajado por prácticas arcanas que decidían el destino de las naciones a través de resoluciones secretas. Pero que tan inofensivas e idílicas son los objetos de las políticas de gabinete de los siglos diecisiete y dieciocho comparados con el destino que está en juego hoy y que es capaz de usar cualquier clase de secretos (...) Si en las actuales circunstancias el negocio parlamentario, la apertura y la discusión han devenido en una trivialidad vacía y formal, entonces, el parlamento, como fue desarrollado en el siglo XIX, ha perdido también sus fundamentos y significado".

4. El Problema de la Antítesis entre el Liberalismo y la Democracia

Estudiando las raíces del constitucionalismo alemán Schmitt se preguntaba si es que la constitución era realmente un documento consistente. Hurgando por la respuesta Schmitt encontró que la constitución contenía dos ideas distintas, una que traía una concepción democrática y la otra una concepción liberal.

Como bien afirmaba el Profesor Schmitt el auge de la democracia se inicia con las luchas entre la burguesía y el monarca o príncipe absolutista. Así, los burgueses opondrán las teorías basadas en la volonté génèrale para minar la

legitimidad del príncipe. Pero, una vez que el monarca desapareció, el propósito político de la democracia también se desvaneció.

Quizá, uno de los puntos más polémicos en él haya sido su definición de democracia que como la repetía en distintos textos, no era otra que la democracia afirmada por los griegos y en cierto modo también por Rousseau y que se definía como la identidad entre gobernante y gobernado.

Para Schmitt entonces la democracia implicaba fundamentalmente homogeneidad, es decir, que él tomaba la definición sustantiva de democracia, esto es, la igualdad entre los iguales.

Desde esta perspectiva y siguiendo su famosa definición del concepto de lo político como la distinción entre los amigos y los enemigos, la democracia era descrita básicamente como un concepto político, en tanto que, solamente una unidad política (léase comunidad) podía cumplir con el precepto de la identidad. Fuera de esta definición cualquier concepción de democracia carecía de contenido político y se diluía en una ideología que heredera del pensamiento Cartesiano y del Romanticismo político Schmitt identificará como Liberalismo. Ahora bien, dicha ideología tenía además como característica esencial su manifiesta oposición a la democracia sustantiva.

En uno de sus libros más conocidos Verfassungslehre (Teoría de la Constitución), Schmitt, puntualizaba enfáticamente que el liberalismo no podía ser un concepto político ni que tampoco era una forma de gobierno pues sería imposible establecer una Constitución basada únicamente con principios liberales. Parafraseando a Mazzini señalaba que la libertad no establecía ni constituía nada.

Precisamente el liberalismo al proclamar la autonomía individual desestabilizaba las bases políticas de cualquier comunidad (la homogeneidad). Por esta razón el liberalismo requería hacer una mixtura entre el individualismo que preconizaba y algunas de los principios políticos formales que se adecuasen al tipo de organización política que deseaba.

Ciertamente las posibilidades existentes eran las clásicas formas de gobierno resaltadas por Aristóteles, a saber: Monarquía, Aristocracia y Democracia. Sin embargo, cualquiera de estas fórmulas tenía que ser adaptada dentro del pathos liberal, y esto significaba que "sus principios debían de ser relativizados transformándose las formas políticas (Staatsformen) en simples formas del poder legislativo o del poder ejecutivo (Regierungsformen)".

El individualismo implicaba la colocación de límites y barreras a lo político para garantizar la libertad personal (libertad negativa) y así, a partir del nacimiento del Estado Constitucional teníamos ya no Monarquías pero si Monarquías Constitucionales, ni tampoco Democracias pero si Democracias Constitucionales, es decir, que todo quedaba morigerado por la ley positiva que a su vez era supuestamente la salvaguarda de la libertad individual.

Asimismo, era evidente que cualquiera de las formas de gobierno requería de dos elementos estructurales que conjugados permitiesen su realización, uno de ellos era el de la Identidad que estaba asociado a la democracia. Este principio de la identidad descansaba sobre la base de que no existía Estado sin gente y por consiguiente el Estado debía de estar presente como una magnitud efectiva. El otro principio, el de la Representación, se lo vinculaba a la Monarquía y señalaba que la unidad política como tal no podía ser hallada en una identidad real y por ende tenía que ser representada por los hombres.

Decía Schmitt que el ideal de la identidad había sido recogido por Rousseau mientras que el de la representación por el absolutismo expresado por ejemplo en la famosa frase de Luis XIV , "L´État c´est moi", esto es, yo únicamente represento a la nación.

Sobre este punto cabe hacer algunas precisiones importantes. El Profesor Schmitt era plenamente consciente de que la aplicación individual y aislada de cualquier elemento estructural podía tener graves implicancias políticas. Y, si bien es cierto que él definía a la democracia como la identidad entre gobernado y gobernante su definición no caía en el absurdo de asociar a ésta únicamente con el elemento estructural de la identidad. Al contrario, un concepto político necesitaba una Forma política que conjugase la identidad con la representación y esta por ejemplo era la fórmula desarrollada por las antiguas Polis en las que los ciudadanos tomaban la representación de todo el conjunto y al mismo tiempo no habían grandes diferencias entre cada uno de los distintos grupos sociales existentes al interior de la Polis. Con lo cual era posible mantener la homogeneidad, elemento clave para la definición de lo político.

Si bien es verdad, que el liberalismo también consideraba a la igualdad universal como un valor supremo, - de hecho, es precisamente a través de este valor que se gesta la derrota del Estado jerárquico y estamental de la edad media - no es menos cierto que se trataba la suya de una igualdad que no era política pues, la "igualdad entre todos los hombres" (base de las modernas teorías de los derechos humanos) no podía ser considerada como una democracia sino como una especie de liberalismo, no una forma del Estado sino una ética y Weltanschauung individualista y humanitaria".

Así pues, Schmitt nos advertía que lo que significaba la democracia contemporáneamente no era democracia en sentido estricto sino liberalismo. Una igualdad entre todos los seres humanos no sería nunca un concepto político en tanto no podría ya distinguirse a los amigos de los enemigos a menos que existiese una civilización extraterrestre que se opusiera políticamente a los seres humanos. La humanidad como tal nunca podría establecerse como un concepto político. Inclusive, esta es una verdad tan evidente que los propios países impulsores de los derechos humanos y de la igualdad entre todas las personas son siempre los primeros en solicitar visados de ingresos a sus respectivos países a fin de que los

"otros" no invadan literalmente sus dominios. Aquí por cierto, se evidencia a las claras un comportamiento político que trae por los suelos los fundamentos del liberalismo-democrático.

Para concluir, Schmitt hallaría un aspecto adicional que acentuaría las diferencias insalvables entre la democracia y el liberalismo. Las democracias de hoy consideran el principio del sufragio secreto como una de las salvaguardas de la libertad individual, vale decir, que no habría democracia sin cámaras de sufragio. Empero, Schmitt apuntaba que la "gente" solamente existía dentro del dominio público y por ende "la gente" era un concepto de derecho público. La opinión unánime de cientos de millones de votos secretos nunca podría expresar la voluntad general o la opinión pública. Así como el Parlamento había nacido para que la política se hiciera pública frente a las políticas secretas del Estado absolutista, en el caso del sufragio paradójicamente lo público aparecía como un estigma y lo privado como una virtud, esto para Schmitt era un síntoma palpable de que lo que se asumía por democracia y por democrático no eran sino manifestaciones del pensamiento liberal y del individualismo más puro. Desde esta perspectiva era también razonable sostener que si bien es verdad que nunca una Dictadura podría ser liberal si podría haber en cambio una Dictadura democrática. En resumen, el liberalismo al representar la idea de autonomía y pluralismo finalmente minaba toda noción política, esto es, fraccionaba cualquier unidad. Ahora bien, asumiendo que la democracia era efectivamente un concepto político su relación con el liberalismo tenía que concluir en una relativización de la política, esto es, en una crisis del Estado y de todas las Instituciones Políticas vinculadas a él.

5. Estado de Derecho o Estado Político: ¿Son realmente incompatibles?

La crisis del Estado Constitucional que hoy en día nadie puede negar no fue evidentemente producto de la obra schmittiana. Schmitt únicamente avizoró con algunos años de anticipación las fisuras latentes dentro de la estructura del Estado de Derecho y que tarde o temprano acabarían por manifestarse de manera desgarradora.

Estas fisuras se hallaban concretamente en el modo como el Estado de Derecho al tratar de salvaguardar cierto tipo de libertadas, marginó abiertamente el componente político que todo ordenamiento legal debía de contar. Al separarse abiertamente lo jurídico de lo político (vía la filosofía Kantiana) se perdía enormes componentes sociales que convertían al ordenamiento jurídico en un reino ajeno e inútil para el quehacer humano.

Schmitt decía que "el concepto de Estado presuponía el concepto de lo político" (Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus) lo cual significaba que así como las constituciones políticas constituían un fenómeno histórico, del mismo modo, el Estado también lo era. No siempre existió el Estado y no necesariamente tendrá que existir toda la vida. Empero, el criterio de lo

político, esto es, la existencia de comunidades humanas que comparten una misma tradición y un linaje existieron siempre y lo seguirán haciendo. En esto, consistía entonces la superioridad de lo político frente a lo legal y esta distinción - que como veremos luego no implicará oposición - podía retratarse en la diferencia entre lo absoluto y lo eterno frente a lo relativo y lo contingente.

El Estado de Derecho estuvo siempre anclado a una cosmovisión inmóvil que a semejanza de la filosofía Kantiana consideraba al tiempo y al espacio como categorías estáticas. La realidad de la naturaleza de la cual forman parte inseparable los seres humanos en contraste se hallaba en perpetuo cambio y movimiento y en consecuencia el aparato legal de las estructuras políticas denominadas Estados de Derecho quedaban desbordados por la propia naturaleza de las cosas. Schmitt barruntó acertadamente este fenómeno con el nacimiento de los grandes Estados Totales o Totalitarios que emergieron con la crisis de la primera guerra mundial y que en virtud de las demandas que planteaban las sociedades civiles - azuzadas por el liberalismo burgués dicho sea de paso - contribuyeron a ensanchar las dimensiones del Estado moderno.

Esto era además muestra clara de que la alianza forjada entre la democracia y el liberalismo había llegado a su fin y que de ninguna manera el invocar una igualdad universal (como las tesis de los derechos humanos por ejemplo) podía remediar esta situación.

Por otro lado, era por todos conocido que los derechos y las libertades salvaguardadas por el texto constitucional no se concretaban en la realidad social, esto creaba a su vez falsas expectativas que propiciaban la deslegitimización del sistema constitucional así como también el afloramiento de toda laya de movimientos políticos violentos que empezaban a poner en jaque a toda la institucionalidad política produciendo a su vez lo que Schmitt denominó un estado de emergencia o un estado de necesidad. Estos estados de excepción como lo vimos a lo largo de todo este ensayo nunca fueron contemplados por quienes elaboraron las bases del Positivismo y del Estado de Derecho. Ahora bien, si es verdad que el Constitucionalismo trastabillaba ante el desafío de la excepción, no era menos cierto que la división de poderes y la apertura vía el diálogo público eran también concepciones endebles.

El mito de la división de poderes se agotaba en la ilusión del equilibrio alimentado por la ideología de la ilustración del siglo XVIII y las utopías que ya medraban desde el Renacimiento inclusive. La política y el poder no podían fragmentarse en pequeñas islas porque a la larga el monopolio emergería y tendríamos así indefectiblemente o bien un gobierno parlamentario -como el que quería surgir en Weimar- o un gobierno tipo Cesarista como el de Hitler que siguió necesariamente tras el fracaso estrepitoso de Weimar. Es una verdad de perogrullo que jamás ha funcionado en la historia del pensamiento jurídico-político de occidente un Parlamento únicamente legislador y un Ejecutivo puramente Ejecutor.

En cuanto a la razón de ser de los Parlamentos, vale decir, el intercambio de opiniones para llegar a acuerdos o consensos es evidente que esto es hoy insostenible; no solamente porque los parlamentos contemporáneos están abocados a la creación de comisiones de trabajo cuyos frutos nadie percibe y a nadie tampoco le interesa en el mejor de los casos cuando no a las relaciones públicas y a un tímido control de la "moralidad" (que dicho sea de paso sin la ayuda de los medios de comunicación no serviría para nada) sino también porque como lo sostiene uno de los más importantes filósofos contemporáneos de la actualidad en las sociedades fragmentadas y multiculturales del presente es imposible llegar a ningún acuerdo a través del diálogo en tanto que el debate ético (del cual finalmente dependen las discusiones parlamentarias) se ha tornado inconmensurable a raíz de que actuamos a base de restos de distintos proyectos éticos que se originaron durante la ilustración y que carecen de bases teleológicas para poder determinar la verdad o falsedad de los argumentos que se esgrimen. En otras palabras, y como ya lo adelantara Donoso Cortés en el siglo XIX, el parlamento moderno reúne a "una clase discutidora" que es incapaz de llegar a una decisión y que su función se consume exclusivamente en el diálogo. Los argumentos que utiliza el Profesor Schmitt para desvirtuar la validez del Estado de derecho parecen pues incuestionables y dudamos mucho de que lo más avisados defensores del Estado constitucional clásico puedan hallar razones lógicas para contrarrestar los desafíos schmittianos. Sin embargo, Schmitt estaba muy lejos de ser tildado como nihilista o postmoderno pues su incesante defensa de lo político, lo colocaba muy lejos de quienes también se mostraban escépticos frente al Estado de Derecho y la razón cartesiana pero que no proponían ningún sistema de valores. En pocas palabras; Schmitt, sostenía que un verdadero Estado sería aquél que combinase de manera inteligente la norma y la excepción, es decir, lo jurídico y lo político dentro de una gran unidad que es la esfera de lo metapolítico (en donde la brecha entre lo público y lo privado se estrechen hasta que puedan llegar a borrarse).

Este Estado -que Schmitt llamó Estado Total cualitativo - reconocería que lo político es anterior a lo jurídico sin que esto signifique que lo jurídico quedase fuera. Justamente, sólo podrían existir instituciones políticas reales cuando las distancias entre lo político y lo jurídico aminoren hasta que consigan una unidad. Es evidente entonces que el Estado de Derecho por las razones expuestas a lo largo de este trabajo nunca podría constituir instituciones políticas sólidas que asegurasen la paz social y el bien común porque su fundamento descansaba en esta famosa dicotomía que era además el elemento liberal (ideológico) que relativizaba y socavaba lo político.

Decir finalmente que el Estado de Derecho era incompatible con el Estado Político no era otra cosa que afirmar que el liberalismo y la política no pudiesen ir juntos a menos claro está que el liberalismo se volviese político - con lo cual dejaría de ser liberalismo - o que el Estado Constitucional se tornase político con lo que

también dejaría de ser Estado de Derecho en el sentido liberal del término.

6 El Decisionismo Político y el Camino Hacia el Estado Total

Como anunciamos al inicio, esta última parte aborda el polémico tema "del ideal schmittiano de Estado". Sin embargo, es menester mencionar que él en ningún momento trató de bosquejar una teoría del Estado ni siguió ninguna visión moderna en particular. Empero, en todos sus trabajos insinuará siempre ciertas pautas que intentarían responder a todos los problemas creados por el liberalismo democrático y su Estado de derecho.

En este sentido, todos los comentaristas de la obra schmittiana han puesto énfasis en la influencia de Donoso Cortés particularmente en su inclinación hacia la configuración de una Dictadura política, aun cuando no han faltado quienes vieron en él a una suerte de reformador del Parlamento o a un defensor de la democracia plebiscitaria.

Empero, en las siguientes líneas trataremos de demostrar que el profesor Schmitt estaba abogando realmente por una Dictadura política del tipo Comisarial. Ahora bien, esta dictadura no tenía que ver con las dictaduras soberanas que estaban más bien imbuidas de un talante moderno y tecnológico (tipo el nazismo de Hitler con sus divisiones Panzer o el stalinismo y organización política mecanicista) sino que portaban toda una raíz metafísica que le permitía evitar cualquier nexo con una ideología particular o con una voluntad privada. Así pues, la primera guía para Schmitt será el modelo político del absolutismo de los siglos dieciséis y diecisiete que a pesar de lo que pudieran pensar muchos académicos no necesariamente siguió al píe de la letra los postulados de la ilustración y de la razón.

Siguiendo en parte este tipo de modelos y especialmente el modelo del Estado absolutista Schmitt hallará la posibilidad de superar la fractura producida por el liberalismo al establecer una brecha entre el dominio público y el ámbito privado encontrando así que el mundo moderno no podía tener más autoridades legítimas. La legitimidad del poder político era un componente esencial para la existencia de lo político en la medida que servía para mantener unida a la comunidad, mas perdida ésta con el despertar de la conciencia subjetiva y la autonomía individual, la nueva legitimidad denominada ahora legalidad podría servir para este propósito siempre y cuando estuviese orientada por una determinada fórmula política. Esta fórmula era la del Estado absolutista esbozado por Hobbes, Bodin y Donoso Cortés y la legalidad giraba en torno a la decisión del soberano, esto es, por el Decisionismo. Schmitt asumirá entonces esta misma perspectiva aunque matizándola de acuerdo a las circunstancias. El la llamará a este nuevo Leviathan, el Estado Total Cualitativo.

Antes de comenzar a señalar algunas definiciones de esta construcción política conviene diferenciarla ya de un tipo de Estado que si bien asumía el mismo nombre estaba en oposición a lo que Schmitt tenía en mente.

Ciertamente, la modernidad además de ser el fruto del atomismo político, era también el producto de un mundo que cada vez se manifestaba como un universo material capaz de ser medido y controlado al libre arbitrio. Tanto Descartes como Berkeley - quien acuñó el término materialismo en el siglo XVIII - habían establecido las bases de esta nueva dimensión del existir y esto también se veía reflejado en el terreno político vía la configuración de Instituciones Políticas que tendían a la homogeneización y al control total de cualquier acción humana. Esta tendencia "cuantitativa" daría pábulo a la proyección de un Estado que va a ser también Total pero entendiendo la Totalidad de acuerdo al signo de los tiempos esto es, de una manera Cuantitativa y Matemática, dicho de otro modo de manera Totalitaria.

El Estado para Schmitt debía sustraerse a este materialismo atomista y buscar un espacio más bien cualitativo que pudiese expresar lo político en su dimensión humana es decir como un lugar natural que debería ser mantenido así por siempre.

Se ha dicho que Schmitt poseyó dos tendencias políticas opuestas e irreconciliables, por un lado un decisionismo radical, enfatizando una decisión que provenía literalmente de la nada y que por lo tanto no consideraba el espacio moral o social en el que se producía y por otro lado una filosofía del orden, Ordnungsdenken dirigido a preservar el espacio existente. De esto último se desprendía su definición de legitimidad que abandonaba también cualquier reivindicación ética o normativa para quedarse exclusivamente con el concepto de aceptación mayoritaria (es decir, que un régimen era legítimo si contaba con la aprobación de la mayoría). Evidentemente para sus críticos esta última tendencia coincidía con su etapa nazista empero, este "existencialismo político" era en realidad una característica que había acompañado al jurista durante toda su obra y que le permitiría fusionar estos dos talante en un principio contradictorios entre sí.

¿Era entonces Schmitt un relativista?. Definitivamente, su existencialismo político se desvanecía en el aire cuando sopesábamos este análisis con la noción de realismo político. De alguna manera, Schmitt adoptaba las posiciones pesimistas sobre la naturaleza encontradas ya en los trabajos de Maquiavelo, Bodin y Hobbes que definitivamente habrían servido para que él plasmase su famosa definición de lo político como la relación entre el amigo y el enemigo. El punto de partida era entonces la lucha y el conflicto entre opuestos que podían mantenerse en un estado de lucha eterna a menos que existiese una decisión que terminase de manera inmediata con la oposición. Este era entonces el sentido del decisionismo que no aparecía del éter como se mencionaba sino que surgía directamente de un hecho muy concreto y real, esto es, el Conflicto. En cuanto a la necesidad de contar con un orden concreto, tampoco era incompatible con el decisionismo pues esto constituía justamente la forma que digamos así coagulaba el estado de conflicto. La

filosofía del orden era entonces la sustancia de la forma llamada decisión y ambas eran caras de una misma moneda que caracterizaba a la política real y no ideal, esto es fusionada lo que era con lo que debería ser.

La noción de orden en términos schmittianos era sinónimo de político, es decir, de polis, de un grupo homogéneo de personas que compartían una misma noción de verdad, en tal sentido la decisión política tenía la gran virtud de cortar un nudo gordiano y separar así campos o espacios sociales que estaban mezclados entre si y que justamente por falta de una decisión política no era posible de identificar. En otras palabras, la decisión determinaba lo político, con lo cual por lo menos teníamos un grupo pacificado en tanto que la política era sinónimo de identidad y ésta última sinónimo de paz, mientras que donde no existía lo político, no había comunidad (identidad) y por supuesto se trataba entonces de un escenario de guerra permanente.

Superadas las controversias sobre el concepto Decisión quedaba por analizar la noción de Estado Total, esbozada de modo directo en su ensayo Die Wendung zum Totalen Staat (Hacia el Estado Total). Partiendo de un análisis histórico que se iniciaba en el Estado absolutista de los siglos XVI y XVII (primer forma de Estado), para pasar luego al Estado neutral del siglo XIX (El Estado liberal) y culminar con lo que ya Schmitt percibía como el Estado Total del siglo XX, que era de algún modo la culminación de un proceso en el que el individualismo iba dar como resultado formación del Estado moderno y que este a su vez se dividiría en tres ramas, una que sería apolítica o que relativizaría lo político y que representaría en esencia el espíritu neutral (Estado Liberal), otra que culminaría en los Estados Totalitarios de mediados del siglo XX y por último el Estado Total cualitativo que en buena cuenta sería el Estado que no aceptaría la dicotomía entre lo público y lo privado la cual quedaría anulada tras la decisión que deberá de representar el sentido de unidad de la comunidad. Puesto de otro modo, solamente cuando la franja entre lo público y lo privado se acorte hasta eliminarla se podría plantear la existencia de un Estado Total cualitativo.

El paso del Estado liberal neutral hacia el Estado Total del XX, se había dado básicamente por la influencia gravitante de la economía pues su importancia hacia que la sociedad cada vez más se introdujera en la estructura del Estado en tanto que estas inquietudes económicas no podían ser respondidas por el antiguo principio de la no intervención que enarbolaba el Estado liberal. Para cuando Schmitt escribiría este ensayo (1931), el Estado Alemán era "como se suele decir, autoorganización de la sociedad. Pero la cuestión es como la sociedad que se organiza así misma llega a unidad y si la unidad se produce efectivamente como resultado de la autoorganización. Pues la autoorganización significa, en primer lugar, tan sólo un postulado y un procedimiento caracterizado por su oposición a los métodos anteriores, que hoy ya no existen, para la formación de la voluntad y de la unidad estatales, es decir, un procedimiento de características

negativas y polémicas. La identidad, que la palabra "auto" implica y a la cual se añade "organización", no necesita verificarse en todo caso e incondicionalmente ni como unidad de la sociedad en sí, ni como unidad del Estado. Hay, hoy como de sobra sabemos, también organizaciones ineficaces, infructuosas". Evidentemente esta última referencia de Schmitt tenía que ver con los partidos políticos liberales, que eran ciertamente las formas típicas de autoorganización y que sin embargo por sus características naturales, es decir por su continuo reclutamiento de nuevos militantes a través de la propaganda no lograban constituir complejos sociales permanentes. Empero, en el contexto de la publicación de este trabajo, los partidos eran ahora organizaciones sólidas y estables "con funcionarios pagados y un sistema entero de organizaciones de ayuda y apoyo que abarca una clientela conexionada espiritual, social y económicamente. La extensión a todas las esferas de la existencia humana, la anulación de las separaciones y neutralizaciones liberales de las diversas esferas como religión, economía y cultura en una palabra, lo que antes hemos llamado la conversión hacia el estado "total" se ha realizado ya, para una parte de los ciudadanos y en cierto grado, por algunas organizaciones sociales, de modo que si bien no tenemos todavía un Estado Total, ya hay formaciones de partidos sociales que tienden a la totalidad y que abarcan totalmente a sus huestes desde la juventud".

En este texto entonces, Schmitt hacia una prognosis de lo que sería la crisis de los modelos políticos atomizados, superados en ese momento por lo que podría ser un Estado firme que pudiese reconstruir lo político, y que rechazase el carácter liberal y coyuntural de los anteriores partidos. Sin embargo, la guerra se encargaría de acabar con esta esperanza y terminaría estableciendo modelos totalitarios o Estados Totales cuantitativos completamente alejados de lo deseado por él. La Decisión schmittiana, fruto del Estado de Emergencia buscaba entonces construir también un Orden de Emergencia, dicho orden invocaba la homogeneidad (léase bien común) y utilizaba para su realización el concepto del mandato soberano.

Dadas las características de la tesis schmittiana y su innegable deuda a la Iglesia Católica, a de Maistre y a Donoso Cortes, resulta claro que el soberano schmittiano no podría ser otro que aquél que siga los preceptos del derecho natural, en medio de un mundo en el que el derecho natural carecería de sentido para el resto. En síntesis, la naturaleza del pensamiento reaccionario se encontrará necesariamente en su apelación a lo trascendente, esa es su medida, esa es su esencia y ese su propósito.

El concepto de decisionismo en Carl Schmitt. El poder negativo de la excepción

Gabriel L. Negretto

[3]Un orden legal pensado como soberano y universal, no como un medio en la lucha entre estructuras de poder sino como un medio para prevenir toda lucha en general [...] sería un principio contrario a la vida, un agente de disolución y de destrucción del hombre, el intento de asesinar el futuro del hombre, un signo de hastío, un camino secreto hacia la nada.

Friedrich Nietzsche, Genealogía de la Moral

La crítica de Carl Schmitt al liberalismo podría resumirse en un único concepto: decisionismo. En su visión, decisionismo significaba lo opuesto al pensamiento normativista y a una concepción de la política basada en el ideal de la discusión racional. Como doctrina legal, el decisionismo sostiene que en circunstancias críticas la realización del derecho depende de una decisión política vacía de contenido normativo. Desde una perspectiva ético-política, sin embargo, la esencia del decisionismo no implica la ausencia de valores y normas en la vida política sino la convicción de que éstos no pueden ser seleccionados por medio de un proceso de deliberación racional entre visiones alternativas del mundo. Valores y normas deben ser interpretados y decididos por quien detenta el poder. En su dimensión filosófica, el decisionismo de Schmitt es una reacción contra los principios de la crítica heredados del iluminismo.

Schmitt compartía con Max Weber la desilusionante conclusión de que el proceso de racionalización del mundo occidental culminó creando una civilización mecanizada y predecible en la que la humanidad se halla hoy atrapada como si se

tratase de una jaula de hierro. La teoría decisionista se presentó como la original respuesta que nos permitiría escapar de esa prisión. De la misma manera en que muchos de sus contemporáneos evocaban a Nietzsche en la búsqueda de un hombre nuevo, capaz de afirmar su voluntad e instintos en un mundo petrificado por la técnica, el decisionismo esperaba poner en movimiento una vida política paralizada por ficciones económicas, morales o legales. Schmitt veía en la potencial enemistad y conflicto que caracteriza al fenómeno político la última línea de defensa que evitaría la mecanización total de la vida humana. La guerra, para Schmitt, representa la más alta expresión de la actividad humana y la negación más radical de los valores esenciales del mundo burgués: seguridad, utilidad y racionalidad. Sólo rescatando lo político y, por tanto, la guerra, sería finalmente posible desprenderse de los valores que crearon una civilización vacía y opresiva.

Este artículo propone una revisión crítica del concepto de decisionismo en Carl Schmitt a través de sus principales trabajos en teoría política durante el período de Weimar. El decisionismo tiene hoy un significado que va más allá de una mera teoría política y constitucional de corte antiliberal. Se lo entiende como idéntico a un dogmatismo positivista y a una filosofía ética de base subjetiva e irracional. Argumentaré aquí que el concepto de decisionismo en Schmitt, si bien se asemeja, no puede ser confundido con una simple variante de la filosofía vitalista, el relativismo ético o, finalmente, con la afirmación de que no es posible decidir científicamente en caso de conflicto sobre fines últimos. La noción de decisionismo en Schmitt consiste en hacer de la autoridad soberana la fuente absoluta de toda decisión moral y legal en la vida política. Esta doctrina tiene un rasgo específicamente autoritario que no se halla implicado fozzosamente en otras formas de voluntarismo ético.

Este artículo intenta también demostrar que el decisionismo carece de autonomía como doctrina política y jurídica. Ha sido fundado más en una sistemática negación de los valores sostenidos por el liberalismo que en un conjunto coherente de proposiciones científicas acerca del derecho y del Estado. Una vez que todas las formas de política liberal han sido destruidas, el decisionismo nos deja con un mundo político que se asemeja demasiado a la maquinaria inhumana que suponía combatir.

La política como novela

Carl Schmitt introdujo el término “decisionismo” en el prefacio a la edición de 1928 de Die Diktatur, en referencia a los fundamentos legales de la dictadura y la teoría del estado de emergencia en el derecho constitucional.. No obstante, ya en Politische Romantik de 1919 había utilizado la categoría de “decisión” para definir su propia concepción de la política frente a la filosofía del romanticismo. Según Schmitt, no es posible definir el romanticismo de acuerdo con una particular cosmología o tomando como eje alguno de los temas u objetos que suelen definirse

como parte de la estética romántica.. El romanticismo debe definirse como una actitud individual frente al mundo.. "Todos los accidentes de nuestra vida", dice Novalis, "son materiales con los que podemos hacer lo que nos plazca. Todo evento es el primer miembro de una serie infinita, el comienzo de una novela eterna". En esta expresión Schmitt encuentra la esencia misma de la fórmula romántica: el mundo como mera ocasión para el goce estético. Para el romántico, un conflicto intenso, un episodio dramático en nuestras vidas, no constituye un llamado a la acción sino la oportunidad para experimentar pasivamente nuestras emociones.

"Ocasionalismo subjetivado" es para Schmitt el concepto clave que permite comprender la filosofía del romántico. En la metafísica de Malebranche, el mundo entero era ocasión para la manifestación de dios. En forma análoga, el mundo es para el romántico el punto de partida de la imaginación libre del individuo, el comienzo de una novela interminable. Partidario de una actitud pasiva, el romántico es incapaz de decidir ante un conflicto real. Tan sólo puede poetizar acerca del drama de la vida humana. En ese sentido el romanticismo contradice lo que para Schmitt es la esencia de toda la política: una decisión acerca de lo correcto y lo incorrecto, lo justo y lo injusto y, en última instancia, el bien y el mal. Transformado en político, el romántico se halla destinado a ser un oportunista. Carece de la capacidad para decidir entre lo correcto e incorrecto pues cualquier resolución definitiva pondría fin a la eterna poetización del mundo. Una actitud resuelta implicaría también el fin de la discusión y la crítica, habilidades específicas del romántico. Para Schmitt, el romanticismo es en última instancia coherente con el pathos del iluminismo. Ambos buscan diluir la auténtica decisión política en una permanente deliberación de naturaleza moral o estética.

Debido al carácter oportunista que presenta el romanticismo en la esfera política, Schmitt discute la tan divulgada identificación entre este movimiento y la filosofía contrarrevolucionaria. Según Schmitt el romanticismo sólo adquiere carácter reaccionario en Alemania cuando el espíritu de la revolución francesa comenzaba a debilitarse y la restauración surgía como la consigna política del momento. Primero entusiasta admirador de la revolución y luego ferviente católico legitimista, el romántico, en la caracterización de Schmitt, es incapaz de tomar posturas definitivas. Le resulta imposible fundar sus decisiones en una metafísica de base sólida. Este es el punto crucial en que el romántico se aparta del verdadero contrarrevolucionario. La actitud del romántico se explica por sí misma en las propias divagaciones políticas de pensadores como Frederich Schlegel y Adam Muller. Aun cuando luego de 1799 Schlegel y Muller comenzaron a hablar acerca de los males de la era revolucionaria, ninguno de ellos se propuso tomar partido como lo haría alguien que verdaderamente toma los conceptos de bien y mal en un sentido profundamente moral. Sólo siguieron la moda política del momento. Opuestamente, personajes como Bonald, De Maistre o el mismo Burke, tomaron una posición contraria a la revolución francesa por considerar que la filosofía que la

fundamentaba era intrínsecamente errónea.6 En esta actitud Schmitt encuentra la razón por la cual todos ellos fueron no sólo pensadores contrarrevolucionarios sino también políticos activos. El romántico, contrariamente, es tan sólo capaz de una ewige Gespräch, una conversación sin fin. "Donde la actividad política comienza", dice Schmitt, "el romanticismo político termina".

Schmitt no utiliza aquí la oposición entre el individuo resuelto y la indecisión moral del romántico como ocasión para determinar cuál es la actitud ética que corresponde a una auténtica filosofía de la existencia. Su preocupación es por las consecuencias que el relativismo ético e intelectual del romántico podría ocasionar si fuese erigido en principio general de la vida política. La originalidad de la tesis de Schmitt sobre el romanticismo yace en su descripción de la actitud romántica como la verdadera consumación de la creencia liberal en la [3]discusión[2] como valor político supremo. Este es el hilo que une su tesis sobre el romanticismo político con la subsiguiente crítica al liberalismo que Schmitt esgrimirá en sus posteriores obras del período de Weimar. Para Schmitt, la expansión del espíritu romántico depende intrínsecamente del Estado liberal, donde el individuo aislado y autónomo se eleva al estatus de principio metafísico último. El Estado que Schmitt tiene en mente requiere de fundamentos más objetivos. En este sentido, la crítica del romanticismo es para él el paso previo y necesario de toda crítica al liberalismo.

Teología de la decisión

En su Politische Theologie (Teología Política) de 1922 Schmitt intenta recuperar para la teoría constitucional moderna el concepto absolutista de soberanía. El concepto de decisión, que en Romanticismo Político refería a una actitud personal resuelta, adquiere ahora un claro significado político y legal. En el primer capítulo sobre el concepto de soberanía Schmitt sostiene que, "como todo otro orden, el orden legal se funda en una decisión y no en una norma". Esta proposición se dirige contra la doctrina normativista de Kelsen. Una de las principales características de esta filosofía es la aceptación del postulado kantiano de que un sistema normativo debe mantener una estricta separación entre el "ser" (Sein) y el "deber ser" (Sollen). Contra esta teoría, Schmitt señala que el contenido normativo de una prescripción legal sólo puede determinarse por intermedio de una decisión política. El problema crucial del derecho, para Schmitt, no es la validez de un sistema jurídico sino su eficacia en una situación concreta. A esta conclusión lo conduce la existencia de "estados de excepción" o situaciones de peligro concreto para la vida del Estado. Dado que ninguna norma resulta aplicable a una situación anormal, en el caso de extrema necesidad (extremus necessitatis casus), el elemento decisional de lo jurídico "se libera de toda atadura normativa y deviene en este sentido absoluto". La decisión sobre la excepción, dice Schmitt, "es una decisión en el verdadero sentido de la palabra".

El segundo rasgo característico del pensamiento normativista es la reducción del Estado a un puro fenómeno jurídico. Como arma crítica contra el concepto liberal de Rechsstaat, Schmitt evoca el concepto de soberano en Bodin como poder legibus solutus, absuelto de la ley. El soberano representa el poder de aquel que permanece fuera y por encima de la ley. En tanto el pensamiento constitucionalista liberal busca enmascarar el elemento personal de la soberanía bajo la ficción de que son leyes objetivas y no voluntades humanas las que gobiernan, Schmitt señala que esta ilusión se desvanece ante la emergencia del estado de excepción. El caso crítico destruye la norma revelando que "aquel que decide sobre la excepción" es el soberano dentro del estado.Según Schmitt, la relación entre soberanía y decisión es típica de lo que el llama una filosofía decisionista del derecho. El representante clásico de este tipo de pensamiento legal es Thomas Hobbes para quien el derecho -contrariamente a la tradición aristotélico-escolástica- no es ratio (razón) sino voluntas (voluntad). La autonomía del derecho sobre el poder se sintetiza en la fórmula auctoritas non veritas facit legem. El derecho, en otras palabras, debe ser obedecido no por su contenido racional sino por haber sido sancionado por el soberano para establecer la paz y la seguridad.

Schmitt comparte con Hobbes la idea de que en el intercambio entre protección y obediencia radica el fundamento de la obligación política y la garantía de la paz que hace posible la existencia del Estado. Protego, ergo obligo es, como diría Schmitt, el cogito ergo sum del Estado. En su interpretación de Hobbes, Schmitt sugiere que la existencia del Estado podría fundarse en cierta verdad o valor trascendental. Esta verdad o valor, no obstante, sólo puede ser interpretada por el soberano. Lo que interesa entonces no es la existencia de una verdad (veritas) que funde el Estado sino que alguien se halle investido de la autoridad (auctoritas) suficiente para determinar lo que esa verdad es o significa. Quis interpretatibur?, ¿Quién interpreta? sería así la pregunta esencial acerca de los fundamentos normativos del Estado. Schmitt toma esta premisa como tema central de su filosofía política: lo que es verdad para el Estado no es materia de opinión ni puede ser sometido a crítica. Si la obediencia al derecho dependiese de un proceso de discusión racional y argumentación, ello implicaría restaurar el estado de guerra. La ausencia de una autoridad final para determinar lo que es justo e injusto, bien y mal, es para Hobbes el origen mismo de la insoportable anarquía que llevó a los hombres a crear el Leviathan. Dejar en manos del hombre privado el juicio acerca de lo que constituye el bien público llevaría necesariamente a la disolución del Estado.

Schmitt, sin embargo, parece estar aún más obsesionado que Hobbes por justificar la existencia de una esfera de decisión absolutamente indiscutible. En primer lugar, Hobbes es un teórico contractualista. Esto implica que para Hobbes, en último análisis, la misma creación del Estado depende de una decisión del individuo. Por otra parte, Hobbes admite también la existencia de una esfera de conciencia individual ("fe" privada como opuesta a "confesión" pública) que es

libre respecto de los dictados de la autoridad. Tanto en el contractualismo como en la esfera de conciencia individual Schmitt ve un potencial desafío a la autoridad soberana y, en ello, una puerta abierta a la futura restauración de la guerra. Para resolver este problema Schmitt invierte la relación que Hobbes traza entre la creación del Estado político y la eliminación de la guerra. En tanto para Hobbes el Estado pone fin al bellum omnium contra omnes del Estado de naturaleza, Schmitt hace de la guerra una amenaza permanente para la autoridad del Estado. En términos jurídicos, esto significa que la relación entre decisión soberana y excepción también se halla invertida. En Hobbes, el estado de guerra -la excepción par excellance- es parte de una existencia prepolítica y, por lo tanto, prejurídica. Para Schmitt, por el contrario, la excepción, siendo diferente de la anarquía o el caos, "permanece dentro del esquema de lo jurídico".

En otras palabras, Schmitt incorpora la excepción dentro del orden político y legal. De la misma manera en que para el normativista la excepción nada prueba dentro de un orden legal, Schmitt busca demostrar que la excepción, no la norma, revela la naturaleza real del derecho. Lo que generalmente ocurre carece de interés. "La regla", dice Schmitt, [3]nada prueba; la excepción todo: confirma no sólo la regla sino también su existencia, la cual sólo deriva de la excepción[2]. Los costos de esta fórmula, como veremos, son muy altos. Si lo excepcional se convierte en normal y si la norma sólo puede vivir de la excepción significa que para que sobreviva el Estado su misma autoridad debe adquirir la estructura de una dictadura permanente.

Quizá la mejor analogía para describir el tipo de autoridad soberana que Schmitt tiene en mente es la de un dios creador. Esta imagen se inspira en el diputado y líder reaccionario español Donoso Cortés, quien en 1849 propuso que sólo una dictadura católica podría salvar a Europa del mal encarnado en la entonces creciente amenaza socialista. De Cortés también tomó Schmitt la idea de que "la excepción en jurisprudencia es análoga al milagro en teología". En esta concepción, el rechazo que hace el Estado liberal de la excepción tiene correlato en una cosmología deísta que ha eliminado el milagro de este mundo.

De la misma manera, tal como dios fue expulsado de la historia por el iluminismo, reduciendo la realidad del mundo al mecánico funcionamiento de leyes naturales, así el liberalismo erradicó la intervención dictatorial del soberano del escenario constitucional, disfrazando el mando personal tras la abstracción de un "gobierno de las leyes". En forma diversa a Donoso Cortés, sin embargo, Schmitt no se halla tan interesado en traer el reino de dios a la esfera de lo político como en hacer del soberano un dios secularizado. "Mirado desde un punto de vista normativo", dice Schmitt, "la decisión emana de la nada". La decisión es como un acto del dios creador: proviene del caos para crear un orden por voluntad divina.

Una filosofía de extremos

Como polémica contra el liberalismo, el decisionismo tiene como blanco no sólo el normativismo legal. Schmitt comprende acertadamente que la posibilidad de un gobierno fundado en el derecho depende de una cierta concepción de lo político en la que sólo la discusión y la argumentación racional se aceptan como método de resolución de conflictos. Esta es la razón por la cual recurre a la noción de excepción tanto en el sentido jurídico de "estado de excepción" (Ausnahmezustand) como en el sentido empírico-existencial de "caso-límite" (Ernstfall). El estado de excepción o emergencia -típicamente el caso de guerra civil o revolución- cumple ambas funciones al mismo tiempo: es el caso-límite real en que un gobierno por el derecho resulta imposible. La excepción llama al establecimiento de una dictadura que es al mismo tiempo la negación de un gobierno constitucional y el fin de la discusión racional. En el pensamiento normativista, la "norma" (el caso hipotético) supone definir también lo [3]normal[2] (el caso real). Contrariamente, Schmitt quiere hacer depender la norma y lo normal del caso crítico, entendido éste en los dos sentidos de "estado de excepción" y "caso-límite".

Esta es la lógica que subyace a la curiosa expresión "la regla nada prueba; la excepción todo". Pero, ¿qué es lo que prueba la excepción? Como lo observa acertadamente Franz Neumann, el caso crítico sirve para revelar, en un instante, dónde reside en concreto el poder político. En otros términos, el caso crítico descubre lo que frecuentemente la normalidad oculta en cuanto al ejercicio real del poder.. Pero este descubrimiento no es argumento suficiente para negar entidad a lo normal o hacer de la excepción un principio general. Creo que de aceptarse la proposición de que "la excepción prueba todo" Schmitt debería entonces probar que o bien lo normal no existe o bien lo excepcional es lo que generalmente ocurre. En ambos casos, la excepción pierde su significado concreto original y deviene un concepto abstracto. Otra línea posible de análisis acerca del concepto de excepción puede encontrarse en el contexto histórico-filosófico de la teoría de Schmitt.

Al igual que Heidegger y otros representantes de la así llamada "revolución conservadora" de los años 20 en Alemania, Schmitt sentía fascinación por las situaciones límite (Grenzsituationen) y los extremos, convencido de que sólo lo excepcional puede aportar "un elemento de entusiasmo y vitalidad en lo que de otra manera se habría convertido en un mecanismo rígido y sin vida". En su dimensión filosófica, la excepción aparece como la instancia dramática que quiebra el funcionamiento ritual del mundo burgués. "En la excepción", dice Schmitt, "el poder de la vida real penetra a través de la corteza de un mecanismo que se ha tornado inerte por repetición".

Es posible argumentar que la teoría del decisionismo deriva de una implícita Existenzphilosophie dirigida a recuperar el valor de lo vital frente a la rutina de la cotidianidad burguesa. En particular, la afinidad entre Heidegger y Schmitt puede

encontrarse en la oposición que ambos pensadores trazan entre decisión y rutina como la diferencia entre una forma auténtica y una forma ilusoria de vida humana. Esta similitud, no obstante, es menos relevante de lo que parece a primera vista. A diferencia de las categorías heideggerianas "resolución" y "decisividad", que definen al "auténtico" Dasein, el concepto de decisionismo en Schmitt tiene una dimensión política explícita que va más allá de la esfera del ser del individuo. Un decisionismo ético de base existencial, como el de Heidegger, no se halla necesariamente implícito en un decisionismo político como el de Schmitt. Tampoco se verifica como necesaria la relación inversa.

Más aún, el decisionismo político podría considerarse como una doctrina expresamente pensada para neutralizar los efectos virtualmente anárquicos de un decisionismo ético de base subjetiva. Sea que el individuo tenga o no que decidir su propia existencia, lo que realmente le interesa a Schmitt es que las normas que guían nuestra vida pública emanen de una fuente objetiva: el "soberano" como representante de la unidad y supervivencia del Estado. Al remplazar la voluntad del individuo por la voluntad del soberano, Schmitt desea superar las consecuencias desintegradoras que un decisionismo subjetivista podría tener si se proyectase en la dimensión política de la existencia humana. En un mundo en donde todas nuestras creencias han sido despojadas de contenido religioso o moral, el único valor cierto en la vida social es la existencia del Estado como garante de la paz. El precio de mantener esta paz, sin embargo, es quizá demasiado alto.

Decisión versus discusión parlamentaria

"La decisión", dice Schmitt en el capítulo final de su Teología Política, "es lo opuesto de la discusión". El uso del término "dictadura" tiene dos significados interrelacionados en la crítica de Schmitt al liberalismo. Por un lado, dictare, dictar (la raíz latina de la palabra) implica el fin de la deliberación racional y la argumentación. En este sentido, la dictadura es a la discusión lo que el dogma es a la crítica. Por otro lado, la dictadura es en sí la negación de la forma de gobierno que ha hecho de la discusión su principio constitutivo: el parlamentarismo. En 1923 Schmitt sostuvo que los principios sobre los cuales la idea de parlamentarismo fue fundada en el siglo XIX habían devenido obsoletos y corruptos bajo las condiciones de la moderna democracia de masas. En su visión, el fundamento filosófico del parlamentarismo descansaba en los principios de discusión y apertura. Discusión es la creencia liberal de que el parlamento representaría un gobierno de intercambio abierto y racional de ideas guiado por la intención de persuadir al oponente por medio de argumentos racionales de verdad o justicia. Como sistema metafísico, el liberalismo introduce en la arena política el remplazo de la verdad como principio absoluto por la creencia relativista en la verdad como "una mera función de la eterna competencia de opiniones". El parlamentarismo representa por tanto la realización de la concepción romántica del mundo como una

conversación sin fin. No es fortuito para Schmitt que el heraldo del parlamentarismo liberal, Benjamin Constant, fuese al mismo tiempo un romántico.

La política parlamentaria, argumenta Schmitt, es también coherente con la idea de que la libre competición de opiniones debe estar sujeta a la crítica del público. El principio de apertura, junto con la noción de publicidad y el concepto de opinión pública, devinieron todas ideas íntimamente relacionadas en el liberalismo político. En su lucha contra el absolutismo, el iluminismo abogó por la eliminación de los Arcana Rei Publicae, los secretos de Estado, y la sujeción de toda política a una esfera pública de discusión. En la interpretación de Schmitt, la creación de un poder legislativo separado del rey y la legitimación de la opinión pública como efectiva protección contra los abusos del gobierno fueron objetivos correlacionados que buscaban minar el monopolio político del Estado absolutista. El conjunto de libertades y derechos constitucionales creados para proteger la libertad de opinión son por tanto esenciales para el Estado liberal. Como lo expresa Schmitt, "libertad de expresión, libertad de prensa, libertad de reunión, libertad de discusión, no son solamente útiles y expeditivas [...] sino cuestiones de vida o muerte para el liberalismo".

Pero en el diagnóstico de Schmitt, hacia 1920 ni la discusión ni la apertura podían considerarse principios constitutivos del parlamentarismo, al menos no en su significado real. En la democracia de masas contemporánea los parlamentos no funcionan como canales de una discusión racional libre y abierta. La mayor parte de las decisiones que se adoptan en un parlamento moderno son de hecho arreglos concluidos a puerta cerrada por pequeños comités partidarios manipulados por poderosos intereses económicos. Hoy en día, dice Schmitt, "el parlamento aparece como una antecámara gigante frente a las oficinas y comités de gobernantes invisibles". En esta perspectiva, la política parlamentaria sería no sólo una burla de los principios de apertura y publicidad sino también de la idea de que los legisladores son mandatarios de una "voluntad general".

En vez de ser los portadores de la voluntad popular, los legisladores se hallan de hecho comprometidos en promover los intereses de sus partidos y los grupos de interés económico que controlan el Estado. La política parlamentaria difícilmente oculta que, en los hechos, es un obstáculo para la realización de una democracia real. La verdadera noción de democracia no es para Schmitt la de un gobierno donde la autoridad política se halla legitimada a través de un proceso de discusión pública fundado en argumentos racionales sino en el reclamo de identidad entre gobernados y gobernantes, el pueblo y sus representantes. En este sentido, la democracia podría ser realizada en la identificación del pueblo en un líder popular y carismático en forma aún más perfecta que en un estado de derecho. La dictadura, de acuerdo con Schmitt, puede ser "ciertamente antiliberal pero no necesariamente antidemocrática".

La contradicción entre política parlamentaria y decisionismo no sólo reside en que la legitimación de la discusión pública y la crítica de la autoridad erosionan la voluntad unitaria del Estado. El parlamento es también el medio donde intereses divergentes compiten para influir el proceso de decisión política. En este sentido, el parlamentarismo es para Schmitt el fruto tardío del gradual asalto sobre el Estado que comienza en el siglo XVIII. Al mismo tiempo que el iluminismo inicia una crítica moral del estado absolutista, diversos intereses prepolíticos emergen de la sociedad civil para culminar penetrando la esfera de decisión pública. Como sede de la moralidad, la cultura y, principalmente, la actividad económica, la "sociedad civil" se desarrolla como una entidad competidora del Estado. Este movimiento minó gradualmente los fundamentos del Estado hobbesiano para el cual mantener el monopolio de lo político exigía al mismo tiempo despolitizar la sociedad civil. Primero bajo la forma de clubes literarios y logias masónicas, luego en organizaciones socioeconómicas y partidos políticos, los intereses de la sociedad burguesa encontraron finalmente su lugar en la esfera pública a través de la creación de parlamentos como poderes independientes dentro del Estado.

La originalidad del análisis de Schmitt sobre el parlamentarismo, sin embargo, no se encuentra en la descripción de las asambleas legislativas como instituciones públicas que intermedian intereses sociales en el ámbito estatal, sino en la relación que traza entre sociedad civil y discusión pública como principio de legitimación de la autoridad política. En otras palabras, como lo señalan Cohen y Arato, Schmitt "se da cuenta de que el principio de discusión pertenece al nivel de la sociedad antes que al Estado". Ahora bien, dado que para Schmitt el Estado debe gozar el monopolio de lo político, la discusión pública es una noción que corresponde erradicar del ámbito estatal. Detrás del principio de discusión Schmitt ve un reclamo ético que, proviniendo de la sociedad civil, es completamente extraño al Estado como institución política. Reclamar fundamentos normativos al poder es por tanto sólo un aspecto de lo que él considera un proceso subversivo destinado a sujetar el Estado a los imperativos de la sociedad. El decisionismo de Schmitt, sin embargo, dará a esta amenaza una respuesta igualmente subversiva: la autonomía de lo político requerirá que la sociedad y la moralidad queden sujetas a los imperativos del Estado.

La guerra y la autonomía de la decisión política

En su Teología Política Schmitt usaba el concepto de "excepción" para atacar la idea de que conflictos extremos pueden ser resueltos por medio de la legalidad o por una deliberación racional. La excepción es el intervalo dramático en el que la legalidad constitucional y la discusión parlamentaria se ven interrumpidas. La decisión sobre la excepción, la "verdadera decisión", revela en un instante la naturaleza dictatorial de la autoridad soberana. Hacia fines de los años 20 Schmitt retorna a la teoría de la excepción intentando ofrecer una definición positiva de su propio concepto de lo político.

Lo político, dice Schmitt, "no describe una substancia propia sino sólo la intensidad de una asociación o disociación de seres humanos cuyos motivos pueden ser religiosos, nacionales (en un sentido cultural o ético), económicos o de otro tipo...". En otras palabras, no existe tal cosa como una "esencia" del fenómeno político. Su naturaleza sólo puede ser descubierta en el momento preciso donde una cierta antítesis (de tipo religioso, moral o económico) se transforma en un conflicto de extrema intensidad. Esta intensidad, dice Schmitt, se define por la posibilidad de diferenciar entre amigo (Freund) y enemigo (Feind). No es la lucha actual, sin embargo, sino la posibilidad [3]siempre presente[2] del combate y de la guerra lo que hace a lo político irreductible a cualquier otra esfera de la acción humana. El enemigo no puede ser reducido a la figura del adversario privado o del competidor económico.. Enemigo es el hostis no el inimicus. Es el que desde dentro (enemigo interno) o desde fuera (enemigo externo) opone y combate en un sentido concreto, vital, la misma existencia de la unidad política. Tampoco se entiende la guerra en este contexto como competición económica o controversia moral o religiosa. El término enemigo, al igual que guerra y combate refieren "a la posibilidad real de exterminio físico"

En el surgimiento de un conflicto que reclama distinguir entre amigo y enemigo es donde la teoría decisionista encuentra el concepto de lo político que le es propio. Conflictos extremos son los que "no pueden ser decididos ni por una norma general previamente determinada ni por el juicio desinteresado y por tanto neutral de un tercero". El Ernstfall, la situación límite, llama a una decisión dirigida a preservar la unidad política concreta que se halla amenazada por el enemigo. Esta decisión, sin embargo, no podría ser tomada por cualquier tipo de entidad o asociación. Contra los teóricos del pluralismo social Schmitt sostiene que el Estado es la única entidad decisiva. No otra organización posee el jus belli, i.e., el derecho de demandar de sus miembros la preparación para morir o matar. Este derecho, por otra parte, es el exacto correlato del supremo deber del Estado de proveer protección y orden. En el caso crítico, el Estado tiene que suspender el derecho tanto para preservar su propia existencia como para crear las condiciones bajo las cuales el derecho puede ser aplicado. Imponer orden y seguridad y, por tanto, crear una situación normal, es el prerrequisito de validez de las normas. "Toda norma", dice Schmitt, "presupone una situación normal, pues no hay norma que pueda ser válida en una situación enteramente anormal".

De la misma forma en que lo hizo para arribar a la noción de decisión soberana, Schmitt también juega con diferentes sentidos del término excepción para definir el concepto de lo político. Por un lado, la excepción se utiliza como Ausnahme, significando la noción legal-constitucional de [3]estado de excepción (Ausnahmezustand), el estado de emergencia o peligro extremo. Por otro, Schmitt utiliza excepción como Ernstfall y, entonces, en el sentido empírico-existencial del caso crítico o límite. Ambos conceptos, sin embargo, tienen diferentes funciones. Mientras en sentido jurídico la excepción se opone a "norma", en sentido empírico,

la excepción se opone a normal La razón principal de este uso ambiguo del concepto proviene del propósito de Schmitt de deshacerse del liberalismo político y legal de un solo golpe. La guerra aparece así como el caso límite que define lo político y constituye el estado de excepción que llama a una decisión soberana. El problema es que Schmitt carece de argumentos suficientes para probar que sólo la excepción es relevante para comprender la noción de orden legal o el mismo concepto de lo político.

En la filosofía kantiana del derecho, el derecho de emergencia no es derecho, puesto que el "ser" (la emergencia) debe permanecer estrictamente separado del "deber ser" (el derecho). El caso crítico, por lo tanto, no prueba absolutamente nada porque lo que es excepcional carece de consecuencias jurídicas para un orden legal. Esta proposición puede llevar a un normativismo extremo cuando se utiliza para ocultar que, más allá del sistema legal, la excepción frecuentemente revela dónde reside el poder real dentro de un Estado. Pero Schmitt no sólo quiere conciliar derecho y realidad sino lograr una versión simétricamente opuesta a la fórmula kantiana. Si la guerra -como parece- es lo que Schmitt tiene en mente al hablar de la excepción, entonces ésta no es meramente el caso extremo para un orden legal: es su propia negación (inter armas silent leges). Esta es la razón por la cual la excepción no puede utilizarse para definir la naturaleza de la norma.

En forma similar, cuando Schmitt define "lo político" por la posibilidad de un conflicto de intensidad extrema, también culmina incluyendo lo excepcional dentro de lo normal sin una razón lógica aparente. De acuerdo con Schmitt, su concepto de lo político carece de una connotación militarista o belicosa puesto que la guerra no es ni el propósito ni el contenido mismo de lo político. La guerra se concibe más bien como una "posibilidad siempre presente", el presupuesto principal "que determina de una manera característica la acción y el pensamiento humano y crea por tanto un comportamiento específicamente político". Pero es precisamente como "posibilidad siempre presente" que la noción de excepción pierde todo significado. Si no existe política fuera de la posibilidad de guerra, entonces, ¿a qué regla es el caso extremo una excepción?

El concepto de lo político en Schmitt se basa en la idea de que la era de la "neutralización y despolitización" del mundo occidental ha arribado a su fin. De acuerdo con Schmitt, la historia moderna de Europa desde el siglo XVI en adelante puede ser interpretada como una incansable búsqueda por alcanzar una esfera neutral en que cesaran las luchas y los conflictos. Primero en el terreno de la moralidad, luego en la competición económica y hoy día en el proceso de racionalización tecnológica, la cultura occidental se halla comprometida en una utópica búsqueda de armonía que ha asumido la forma de una guerra en contra de la fuente misma de todo mal: el Estado y la esfera de lo político. Esta batalla, declara Schmitt, ha demostrado ser fútil. No sólo no podrían ser suprimidos los conflictos políticos, sino que esos conflictos devienen aún más peligrosos cuando

se ocultan detrás de hipócritas razones éticas o económicas. La tecnología, por otra parte, lejos de cumplir su promesa de ser la esfera neutral por excelencia, ha devenido -como probablemente la Primera Guerra Mundial probó a Schmitt- un ciego instrumento al servicio del poder. La búsqueda de una esfera absolutamente neutral donde la humanidad pudiese evadir todo conflicto y encontrar la paz eterna es utópica por la sencilla razón de que, para Schmitt, toda esfera de la existencia humana es potencialmente conflictiva.

Pero, ¿por qué es el conflicto político (y en última instancia, la guerra) inevitable? Detrás de su aparente neutralidad valorativa, le es difícil a Schmitt ocultar su juicio moral acerca de la necesaria relación entre guerra, política y naturaleza humana. Schmitt ha asumido que la única manera de comprender seriamente el fenómeno político es admitir la maldad inherente a la naturaleza humana. Si la esfera de lo político se halla en última instancia condicionada por la posibilidad de enemistad, entonces, "las ideas y concepciones políticas no pueden comenzar muy bien con un optimismo antropológico".. Este es, a su juicio, el principal error del liberalismo, anarquismo y comunismo: todos niegan el hecho de que el hombre es un ser "malo" o, al menos, "peligroso".

A diferencia de las otras ideologías, sin embargo, el liberalismo es quien en particular olvida la distinción entre amigo y enemigo renunciando a tomar partido en la lucha política. El sueño utópico del liberalismo sería un mundo donde los conflictos políticos se vieran transformados en controversias morales o en competición económica. Un mundo tal, piensa Schmitt, sería completamente inhumano. Un mundo en el que la posibilidad de guerra fuese eliminada sería contrario a la vida, un oscuro lugar falto de antítesis "significativas" e "interesantes" que pudieran requerir de los hombres sacrificar su vida, verter sangre o matar a otros seres humanos. En otras palabras, un mundo poblado de máquinas carentes de emoción. Pero si ésta es la imagen escalofriante de un mundo apolítico debemos preguntarnos por qué un mundo en el que los seres humanos se hallaran alienados de toda decisión moral relevante para la vida política sería un mundo más humano. Después de todo, un hombre dispuesto a luchar sólo cuando se lo ordena la autoridad no difiere demasiado de un autómata.

Conclusiones: ¿que es el decisionismo en Carl Schmitt?

El concepto de decisionismo en Carl Schmitt puede definirse más claramente por lo que no es que por lo que pretende ser. Tanto en su dimensión legal, política o ética, el decisionismo aparece como una implacable negación de todos los valores sostenidos por el liberalismo. Desde diversos puntos de vista, el decisionismo podría describirse como la inversión simétrica de la doctrina liberal. Es la negación del constitucionalismo y lo opuesto a una concepción de la política fundada en el ideal de la discusión racional. El esquema típico del decisionismo podría por tanto formarse a través de las siguientes oposiciones:

Dimensión legal

Excepción/al contra Norma/al Decisión personal contra Normatividad impersonal
Competencia contra Contenido sustancial

(¿Quién decide?) (¿Qué se decide?)

Dimensión política

Estado/Soberanía contra Sociedad/poder social difuso
Estado, guerra, política contra Moralidad burguesa, economía y tecnología
Dictadura contra Parlamentarismo

Dimensión ética

Decisión política contra Discusión pública y crítica

El problema con la mayor parte de los conceptos de la columna izquierda, los que definen al decisionismo, es que Schmitt reduce su significado al de una pura negación de los conceptos de la columna derecha, los que supuestamente representan al liberalismo. La función de la excepción, por ejemplo, es señalar las limitaciones del Rechsstaat. Pero que la norma legal sea impotente ante circunstancias críticas no brinda una teoría general que remplace la noción de un Estado sujeto al derecho. En otras palabras, una vez que la norma desaparece no hay sustitución de la norma excepto por la efímera decisión del soberano. Una lógica similar funciona respecto de los conceptos políticos. Una vez que descubrimos que el caso crítico significa el fin de la discusión parlamentaria, el decisionismo sólo nos deja frente a la voluntad desnuda del dictador. Finalmente, una vez que la argumentación racional queda descartada como parte del concepto de lo político, se nos fuerza a aceptar la posibilidad de guerra como la expresión más acabada de la actividad política.

Quizá la única posibilidad de elaborar una teoría coherente y comprensiva de la excepción consista en probar que tanto la norma como lo normal son incomprensibles sin el caso crítico. Creo que Schmitt no logra probarlo. Luego que la regla ha sido aniquilada sólo nos queda una excepción que es incapaz de erigirse en principio general. En este sentido, el decisionismo de Schmitt tiene un carácter indudablemente nihilista. Desmantela todos los valores heredados del liberalismo y la filosofía iluminista sin proveer un nuevo conjunto de valores con capacidad para remplazarlos.

Por cierto, es irónico concluir que la teoría de Schmitt tiene rasgos nihilistas. Primero católico tradicionalista, luego conservador moderno, Schmitt sin duda lamentaba la carencia de valores trascendentales que manifestaba su época. En un período de decisiones cruciales, tal como él percibía la historia de Europa en los años 20, le resultaba intolerable el relativismo liberal. Pero, ¿quién podría decidir con autoridad acerca de lo correcto o incorrecto si todas nuestras creencias han sido vaciadas de contenido? La religión fue expulsada hace ya largo tiempo de este

mundo y ninguna área del conocimiento humano puede considerarse como fuente indisputable de verdad. En la ausencia de mejor criterio, Schmitt afirma que el Estado es la única entidad capacitada para tomar las decisiones morales que requiere una era revolucionaria. La noción de Estado que Schmitt tiene en mente, por supuesto, no puede ser la del Estado neutral y gendarme que heredamos del siglo XIX. El nuevo Estado debe recuperar el monopolio de lo político que perdió el Estado absolutista. El nombre adecuado para esta entidad sería el de "Estado total", un Estado que debe acabar con la era de las neutralizaciones y despolitizaciones y, en particular, "poner fin al principio de que la economía apolítica es independiente del Estado y que el Estado se ubica aparte de la economía".

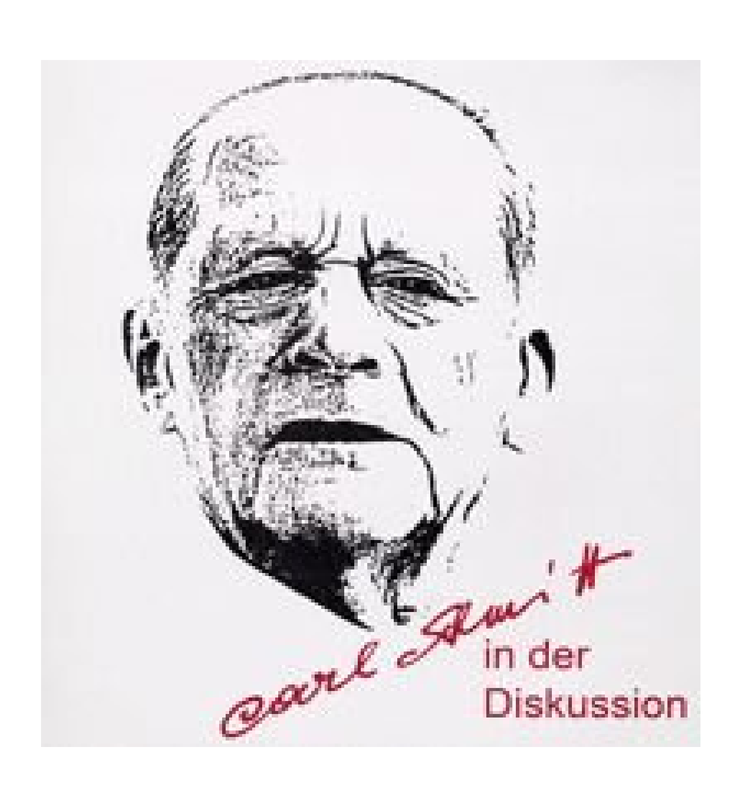
El Estado total, en otras palabras, debe absorber lo social en el terreno de lo político. El problema aquí es que si toda área de la actividad humana es potencialmente política y el individuo se halla completamente marginado de la esfera de decisión política, entonces, el Estado "total" puede devenir, quizás imperceptiblemente, "totalitario". El decisionismo intentó dar una respuesta al relativismo pero careció de un punto de vista firme que permitiese evaluar el tipo de decisiones morales que deben adoptarse en la vida política. Desde este punto de vista, e independientemente de si Schmitt encontró fundamentos en su teoría para adherir al nacionalsocialismo, la teoría decisionista ciertamente no pudo ser una valla de contención ideológica para obstaculizar la construcción de un poder totalitario.

El decisionismo de Schmitt, en mi opinión, no puede ser asimilado indiscriminadamente a una forma de existencialismo, a una filosofía subjetivista y relativista de los valores, ni tampoco a la proposición de que no existen criterios definitivamente racionales para decidir acerca de fines últimos. Aun cuando en su temprano estudio sobre el romanticismo Schmitt aparece como un defensor del individuo decidido y éticamente resuelto, nunca derivó de esta posición una doctrina ética de perfiles nítidos. Su preocupación principal fueron los efectos devastadores que a su parecer tendría una actitud ética indecisa y oportunista si fuese proyectada en la esfera estatal. En los hechos, el territorio del Estado y de lo político es para Schmitt el límite infranqueable para cualquier decisión ética del individuo. La preservación del orden y la seguridad, los valores supremos de la vida política requieren que las decisiones morales sean dejadas en manos del Estado. Esta es, quizá, la diferencia más importante entre una versión nietzscheana o heideggeriana de voluntarismo ético y el decisionismo de Schmitt.

Después de todo, un mundo poblado de individuos moralmente resueltos y afirmativos sería incompatible con una concepción de la política donde sólo la autoridad soberana se halla habilitada para elegir entre el bien y el mal. Respecto a la racionalidad de las opciones morales, el decisionismo de Schmitt es también diferente de la proposición weberiana de que la selección de fines últimos es

materia de decisión voluntaria y no de discusión científica. Ciertamente, Weber admite que las visiones contrastantes del mundo "en las cuales uno debe finalmente optar pertenecen a la esfera de la política". Pero esta concepción no implica que los individuos no puedan tomar parte o decidir en el terreno de la política. El Estado en Weber se caracteriza por el monopolio legítimo de la violencia, no necesariamente por el monopolio de las decisiones ético-políticas.

En último análisis, las consecuencias autoritarias del decisionismo en Schmitt no yacen en su relativismo ético sino en el intento de crear un dominio de decisiones morales absolutas e indisputables en la vida política. Schmitt deploraba la imagen de un mundo crecientemente predecible y mecanizado, un mundo en que el prevaleciente pensamiento técnico-económico lo hacía asemejarse a una gigantesca planta industrial. Lo político, la posibilidad siempre presente de guerra, era para él la última línea de defensa de los seres humanos en nombre de la vida real. Mientras en un mundo de individuos alienados las decisiones morales cruciales se disipan en discusiones económicas o técnico-organizacionales, el decisionismo intentaba rescatar lo político como refugio de una existencia humana auténtica. Pero esta doctrina margina a los individuos reales de toda opción moral en la esfera pública. Desafortunadamente, en vez de permitirnos escapar de la "jaula de hierro" en que se ha transformado la sociedad moderna, el decisionismo culminó legitimando un mundo de individuos temerosos y mecánicos sólo capaces de obedecer la orden del que manda.



Carl Schmitt. La cuestión del poder

Diego Luis Sanromán

Referente doctrinario habitual de órganos de Nueva Derecha de su país como Junge Freiheit, Criticon o Etappe, inspirador constante de los últimos proyectos intelectuales de un Robert Steuckers o de un Alessandro Campi, y –hasta cierto punto- del modelo constitucional propuesto por el ex-marxista pasado al campo neofascista Horst Mahler, Carl Schmitt es además uno de los autores revolucionario-conservadores de mayor influjo en los trabajos de Alain de Benoist y epígonos neoderechistas hasta el día de hoy. Su antiliberalismo y su teoría del poder soberano, la oposición amigo / enemigo como criterio definitorio de lo político, la idea de la decisión como imposición de una Forma a un cuerpo social pre-político, su crítica del humanismo y del pacifismo como otras tantas coartadas en nombre de las cuales se llevan a cabo las más cruentas atrocidades, su teoría del derecho internacional, así como su concepción del medio internacional como un pluriverso formado por grandes espacios relativamente autónomos son aportaciones schmittianas al discurso de una Nueva (extrema) Derecha intelectual que ha encontrado en el autor de El concepto de lo político una veta de renovación doctrinal casi inagotable.

La figura de Schmitt ha sido también un centro de intensa polémica intelectual y política, fundamentalmente en lo que a su vinculación al nacionalsocialismo se refiere. La interpretaciones de este vínculo son variadas y dependen, en buena medida, de la mayor o menor proximidad ideológica del intérprete con respecto a la obra de Carl Schmitt. ¿Simple alianza estratégica con vistas a la creación de un Estado fuerte cuya contrafigura sería la confusión

weimariana, acomodación a las circunstancias de un profesional del derecho con notables ambiciones de promoción académica o bien comunidad sustancial con los puntos esenciales del ideario nacionalsocialista? Sólo las intenciones últimas de Schmitt pueden ser motivo de controversia y las claves de interpretación de esas intenciones han de rastrearse en sus trabajos y diarios íntimos de la época, pero de lo que no cabe duda alguna es de que Schmitt fue miembro del NDSAP y de que participó activamente en la legitimación teórica de la práctica del Estado nacionalsocialista y en la construcción del ordenamiento jurídico del Tercer Reich.

La cadena de acontecimientos fue como sigue: "El 1 de mayo de 1933 se inscribió en el Partido y recibió el carnet número 2098860. En julio fue designado miembro del Consejo de Estado de Prusia, en octubre aceptó la cátedra de Derecho político de la Universidad de Berlín, y en noviembre fue designado director de la sección de catedráticos de la Liga Nacionalsocialista de Juristas Alemanes", cargo que desempeñaría hasta el año 1936. Hitler había subido al poder el 30 de enero de ese mismo año de 1933, y Schmitt se había comprometido en la labor legislativa del régimen apenas un par de meses después, cuando Popitz, el ministro de finanzas de Prusia, le llama para colaborar en la elaboración de una Reichsstatthaltergesetz y en la legislación de la Preussische Gemeindeverfassungsgesetz. En junio del 34, Schmitt asume la dirección de la Deutsche Juristen Zeitung; está en la cúspide de su carrera. Aunque protegido en un principio por Göring, quien lo había propuesto como Consejero del Estado Mayor Prusiano, las relaciones del catedrático de derecho con el Régimen empezarán, sin embargo, a tensarse a partir de 1936. Entonces Schmitt es objeto de un duro ataque desde las páginas del periódico Schwarzes Korps y el Servicio de Seguridad-SS comienza a investigar sus actividades; los intentos de Göring para rehabilitarlo dentro del Partido se vuelven inútiles.

Durante todo el período, sin embargo, Schmitt no deja de hacer aportaciones doctrinales a una posible Teoría nacionalsocialista del Derecho. Colaborador habitual de pequeñas publicaciones como Nationalsozialistisches Rechtsdenken, Schmitt es además autor de una serie de opúsculos en los que se trata de dar forma a la práctica del Estado nazi: Zur Reichstagrede Adolf Hitlers vom 13. Juli. 1934; Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist; Die geschichtliche Lage der deutsche Rechtswissenschaft; Staatsgefüge und Zusammensbruch des zweiten Reiches; Der Sieg des Bürgers über den Soldaten; Nationalsozialistisches Rechtsdenken; y, en particular, los textos Staat, Bewegung, Volk (Estado, Movimiento, Pueblo) y Der Führer schütz das Recht (El Führer protege el Derecho).

En el primero de estos dos escritos, Schmitt asocia su apoyo al nacionalsocialismo con la crítica al liberalismo que había animado sus textos desde sus comienzos como teórico de la política y el derecho; frente al dualismo que en la doctrina liberal enfrentaba a la Sociedad con el Estado, Schmitt ofrece su teoría

tripartita del estado nacionalsocialista. El Estado constituye la parte política estática; el Movimiento, el elemento político dinámico; y el Pueblo es, en principio, el sector no-político que vive a la sombra protectora de las decisiones propiamente políticas. En esta nueva teoría, el Estado habría dejado de tener el monopolio de las decisiones políticas a favor del elemento dinámico de la trinidad nacionalsocialista.

En el segundo de los trabajos mencionados, El Führer protege el derecho, publicado en el año 1934, Schmitt interpreta la Noche de los Cuchillos largos, en la que los fieles de Hitler eliminaron a Röhm y a cuatro mil miembros de la SA, como una de esas situaciones excepcionales (Ernstfallen) que ya había teorizado en textos anteriores, y ante las cuales al poder soberano se le imponía la necesidad de llevar a cabo una decisión vigorosa. El Führer aparece, conforme a esta interpretación, como el juez supremo y, al mismo tiempo, como ejecutor de una ley que se identifica con sus actos y resoluciones; y en última instancia, como el decisor último, el auténtico soberano llamado a restablecer el orden jurídico violentado.

En todo caso, es muy probable que no se equivoquen quienes afirman que Schmitt no fue nunca un nazi convencido y que su compromiso con el nacionalsocialismo fue resultado, sobre todo, de un error de táctica política. Sí es cierto, sin embargo, que Schmitt había estado asociado desde muy temprano a los círculos de ese nuevo nacionalismo alumbrado al calor de las trincheras de la Primera Guerra Mundial, y al que ya nos hemos referido en otras ocasiones con el nombre de konservative Revolution. Y no debe olvidarse que es precisamente en estos círculos en los que se forman las principales apoyaturas teóricas del discurso del nacionalsocialismo triunfante, por poco feliz que fuese la situación de algunos de sus más destacados animadores bajo la tiranía de Hitler. Schmitt, como otros muchos revolucionario-conservadores, pudo haber visto en el nacionalsocialismo hitleriano una simple salida autoritaria a la indecisión de la República de Weimar y a las nefastas consecuencias del Diktat de Versalles, pero su implicación –siquiera en los primeros momentos- en el Régimen fue nítida. Algunos se arrepintieron demasiado tarde, otros no lo harían nunca.

Tales precisiones previas tienen su importancia por cuanto cierto revisionismo actual pretende rescatar a determinados autores de derecha radical o revolucionaria que, aparentemente, no habrían estado contaminados por la enfermedad hitleriana –o mussoliniana, según los casos-, con el fin de reconstruir un discurso neofascista seriamente dañado tras la derrota de las Fuerzas del Eje en la Segunda Guerra Mundial. Schmitt, Heidegger, Jünger o Niekisch fueron, si no nazis, sí fascistas, por más que representantes de tendencias derrotadas dentro de la gran familia del fascismo. El compromiso –y las notabilísimas aportaciones de todos estos autores con el discurso fascista no resta un ápice de mérito a su producción teórica y literaria, ni exime, desde luego, del estudio y la discusión de sus trabajos. Acostumbrados al nazi de opereta de la propaganda de los vencedores, hemos dado en pensar que tales producciones eran indignas de ser tenidas en

cuenta por cualquier estudioso comme il faut. El avance de la Nueva Derecha en los centros intelectuales de toda Europa nos ha venido a sacar por la fuerza del error. La derecha (extrema), como alguien indicó con sorna durante el verano de la Nouvelle droite, también piensa.

1919. Schmitt da a la estampa su obra Politische Romantik. En ella utiliza por primera vez la categoría de decisión para definir su propia concepción de la política y del derecho público, y de la relación de la una con el otro. El contramodelo sería precisamente la visión romántica del mundo, que nada tiene que ver –pese a las interpretaciones más extendidas- con el pensamiento político reaccionario. El núcleo ideológico de dicha concepción se encontraría, por el contrario, en lo que Schmitt denomina ocasionalismo subjetivado: el mundo no sería, para el romántico, sino una mera ocasión para su propio disfrute estético. Los conflictos son para él poco más que una oportunidad para experimentar –pasivamente- determinadas emociones: su acercamiento al universo es de carácter poético. No decide, se admira paralizado.

De ahí que, cuando se vea enfrentado a la cuestión del poder, empujado hacia el terreno político, el romántico se encuentre incapacitado para tomar una decisión radical sobre lo correcto y lo incorrecto, lo justo y lo injusto, actividad que, conforme a las ideas de Schmitt, caracterizaría esencialmente aquel espacio. Su destino es, en consecuencia, el oportunismo más banal. Y ello explicaría, según Schmitt, la ambigua relación del romanticismo político con el pensamiento contrarrevolucionario. En sustancia coherente con el espíritu ilustrado, el romanticismo devendría reaccionario en Alemania sólo en el momento en que los vientos revolucionarios venidos de Francia comiencen a apaciguarse y la Restauración se convierta en la consigna política del momento. El romántico no tiene dificultades en trocar el gorro frigio por la cruz, pues, en último término, está imposibilitado para decidirse resueltamente por una postura en lugar de otra. Y es en este punto en el que se separa del auténtico contrarrevolucionario.

En el Prefacio a una obra inmediatamente posterior sobre la Dictadura, Schmitt introduce el término decisionismo, que habría de convertirse después en la marca definitoria de su teoría jurídico-política. El concepto se construye polémicamente en oposición a la indecisión liberal –cuyo primer ataque Schmitt ya había ensayado en Romanticismo político y en artículos anteriores- y al positivismo y la teoría pura del Derecho, que habían escamoteado el momento del poder –esencial y determinante, según Schmitt- en sus teorizaciones sobre la construcción del orden jurídico. El pilar sobre el que se levantan cualesquiera sistemas de normas jurídicas –dirá Schmitt- no es un norma fundamental –como querría Kelsen-, sino una decisión fundante que establece los límites del orden jurídico y separa a los miembros de la comunidad –amigos- de los que representan su posible negación existencial –enemigos-. Y quien decide es el soberano.

Soberano es, según una definición de Schmitt que ha hecho fortuna, aquél que decide sobre la excepción (Ernstfall, en sentido existencial; Ausnahmezustand, en sentido jurídico). Pero quien decide lo hace con vistas a reinstaurar el derecho sobre bases más firmes. "El que toda dictadura contiene una excepción a una norma no quiere decir que sea una negación causal de una norma cualquiera. La dialéctica del concepto radica en que mediante la dictadura se niega precisamente la norma cuya dominación debe ser asegurada en la realidad político-histórica. Entre la dominación de la norma a realizar y el método de su realización puede existir, pues, una oposición. Desde el punto de vista filosófico-jurídico, la esencia de la dictadura está aquí, esto es, en la posibilidad general de una separación de las normas de derecho y las normas de la realización del derecho". Tal consideración explica en cierta medida la concepción schmittiana del Führer como guardián del Derecho durante el período nacionalsocialista. "La dictadura es una sabia invención de la República Romana, el dictador un magistrado romano extraordinario, que fue introducido después de la expulsión de los reyes, para que en tiempos de peligro hubiera un imperium fuerte, que no estuviera obstaculizado, como el poder de los cónsules, por la colegialidad, por el derecho de veto de los tribunos de la plebe y la apelación al pueblo". Frente a la confusión caótica de la República de Weimar, contra la indecisión congénita de los políticos liberales, el Führer podía aparecer así, a ojos de Schmitt, como una suerte de dictator al modo tradicional, cuya acción resuelta produciría la reconstrucción de lo político y de un Estado alemán vigoroso.

En Teología política, editada en 1922, Schmitt ahonda su crítica a la doctrina normativista de Kelsen. El título de la obra alude a otra conocida tesis de Schmitt cuyo origen se encontraría, como tantas otras suyas, en su lectura de los artículos y discursos de Donoso Cortés: la idea de que los conceptos políticos no son sino transposiciones secularizadas de conceptos teológicos, ya que "la imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de organización política que esa época tiene por evidente". Pues bien, aquí el católico Schmitt se enfrenta al deísta Kelsen, el reaccionario al liberal. Contra Kelsen y los liberales, que reducen el Estado a un simple fenómeno jurídico, a un constructo abstracto de normas objetivas, Schmitt evoca el concepto bodiniano de soberano en tanto poder legibus solutus, o poder absuelto de la ley. "En tanto el pensamiento constitucionalista liberal –como bien señala el profesor Negretto- busca enmascarar el elemento personal de la soberanía bajo la ficción de que son leyes objetivas y no voluntades humanas las que gobiernan, Schmitt señala que esta ilusión se desvanece ante la emergencia del estado de excepción". Es justamente en estos casos, cuando se dan situaciones extremas de conflicto, cuando el poder muestra su rostro desnudo, libre de todo disfraz normativo.

Jean Bodin, por un lado, y Hobbes, por otro, son las principales referencias de Schmitt en la elaboración de su teoría del Estado y la soberanía. En Hobbes encontrará Schmitt al más destacado representante, dentro de la tradición europea, de una corriente de pensamiento que busca el fundamento del derecho no en la

ratio aristotélico-tomista, sino en la voluntas del soberano. Si el derecho ha de ser obedecido no es en modo alguno por su contenido racional, sino por haber sido establecido por el soberano para asegurar la paz y la seguridad. Aquí hallaría también Schmitt otra de las determinaciones esenciales de lo político: el vínculo entre soberano y súbdito, fundado en una relación recíproca y asimétrica de protección-obediencia. El súbdito está obligado a prestar obediencia al soberano por cuanto éste garantiza la paz y la seguridad dentro de los límites de la comunidad política.

El soberano, decisor último, es, pues, el equivalente en lo político del Dios creador de la teología católica. Como éste, establece el orden en la comunidad, y, con esta ordenación, en cierto modo la crea. Una vez fijado el orden constitucional, está también encargado de asegurar su vigencia y eficacia. Lo que el soberano decide no puede ser objeto de discusión por cualesquiera otras instancias, pues "si la obediencia al derecho dependiese de un proceso de discusión racional y argumentación, ello implicaría restaurar el estado de guerra". Y es justamente tal estado el que se quería superar mediante la constitución de la comunidad política.

En esta línea de teología política se incardina también Catolicismo y forma política (1923). Es corriente escuchar, según admite Schmitt, el mismo reproche que el jurista de Plettenberg hacía al Romanticismo político dirigido contra la Iglesia católica: "la política católica no consiste sino en un oportunismo sin límites", pues es capaz de adaptarse a cualquier tipo de circunstancias. Pero la verdad sería justamente la contraria: "Con todo cambio de la situación política cambian aparentemente todos los principios, excepto uno: el poder del Catolicismo". Y ello es así porque el Catolicismo, al igual que el socialismo, posee una firme cosmovisión que le permite formar coaliciones con los más diversos grupos y en las más diferentes situaciones. "Bajo el punto de vista de una cosmovisión, todas las formas y posibilidades políticas se convierten en simples instrumentos para la realización de la Idea. Por lo demás, lo que parece contradictorio, es sólo consecuencia y epifenómeno de un universalismo político". Rígido en el principio radical –él sí, innegociable- sobre el que se construye su concepción del universo, es por ello mismo lo bastante flexible como para habérselas con las perspectivas más variadas.

La superioridad del Catolicismo –y la explicación de su universalismo y permanencia- radica precisamente en su condición de complexio oppositorum, en su disposición para abarcar cualquier tipo de contradicción. Y ello tanto en el ámbito de lo político como en el de lo teológico. En cuanto estructura política, la Iglesia incorporaría en su seno –como el modelo polibiano- todas las formas de gobierno y Estado conocidas, desde la monarquía autocrática en su cúspide a la moderada democracia de la base. Por lo que a los aspectos teológicos se refiere, la Iglesia ha sido capaz de acoger tanto al monoteísmo de origen judío como cierta adaptación del pluralismo pagano: "ateos franceses y metafísicos alemanes, que

redescubrieron el politeísmo en el siglo XIX, han alabado a la Iglesia porque creyeron encontrar en su seno un sano paganismo, precisamente en su veneración por los santos"; y supera a la teología protestante por su mayor flexibilidad: "a diferencia de la teoría protestante de la total corrupción de la naturaleza humana, el dogma habla sólo de una lesión, debilitamiento u oscurecimiento de la naturaleza humana y, en consecuencia, permite en la práctica algunos escalonamientos y acomodaciones". Pero tal flexibilidad nada tiene que ver con el oportunismo que le achacan sus detractores; tras esa ambigüedad del catolicismo alienta el más preciso de los dogmatismos y una férrea voluntad de decisión, que culminaría en la teoría de la infalibilidad papal.

Y esa su condición de complexio oppositorum enfrenta necesariamente al catolicismo con el dualismo característico de la modernidad. "Su fundamento genérico [el de esta última] es un concepto de la naturaleza que ha encontrado su realización en la tierra transformada hoy por la técnica y la industria", cuya antítesis sería una naturaleza virgen y salvaje, no mancillada por la civilización. Pero tal concepción de la naturaleza es completamente ajena al catolicismo; lo que explicaría la diferente relación que pueblos católicos y protestantes tienen con la tierra: "el hugonote y el puritano tienen una fuerza y un orgullo que a menudo son de una grandeza inhumana: podían vivir en cualquier país. Sin embargo, sería ofrecer una imagen incorrecta decir que echan raíces en cualquier suelo". Como ya había descubierto Weber poco antes, Schmitt ve en la teología protestante y en las estructuras de carácter que ésta favorece las condiciones ideológicas fundamentales para el surgimiento del capitalismo, y la justificación hegemónica del dominio técnico sobre la naturaleza. Muy distinta es la cosmovisión católica: "Los pueblos católicos parecen amar de otra forma el suelo, la tierra maternal; todos tienen su terrisme. Para ellos [...] trabajo humano y crecimiento orgánico, naturaleza y razón son una sola cosa. La viticultura es el símbolo más bello de esta unidad". Todo ello no significa que la Iglesia haya de erigirse como el polo antitético de la era técnica –su espíritu es extraño al dualismo dominante-, pues tal papel la convertiría en un simple complemento del capitalismo, "en un Instituto higiénico para las heridas provocadas en la lucha por la competencia, en una excursión dominguera o en unas vacaciones estivales para los habitantes de las macrourbes". Catolicismo no es irracionalismo; al contrario, es una forma específica de razón, fundada en una especial lógica jurídica y empeñada en imprimir una dirección normativa a la vida social; no niega la técnica, pero sí trata de someterla a una Forma superior.

El enfrentamiento esencial se daría de este modo entre una razón de orden jurídico y político y una razón instrumental, sometida a los rigores del cálculo contable y el pensamiento puramente técnico. Esta razón sería, según Schmitt, el motor de una visión del mundo en la que se hermanarían capitalismo y comunismo. "El gran empresario no tiene un ideal distinto al de Lenin, esto es, una "tierra electrificada". Ambos sólo disputan realmente acerca del mejor método de electrificación. Los financieros americanos y los bolcheviques rusos se encuentran

juntos en la lucha por un pensamiento económico, es decir en la lucha contra los políticos y los juristas, [...] y es aquí, en el pensamiento económico, donde reside la oposición esencial de nuestro tiempo contra la idea política del Catolicismo". Sin embargo, el pensamiento económico -ya sea en su versión liberal, ya en su versión marxista- fracasa en su intento de despolitizar el mundo, de reducirlo todo a la administración de las cosas conforme a los mecanismos de la razón instrumental, pues "la cuestión de quién es verdaderamente el productor, el creador y, en consecuencia, el dueño de la riqueza moderna, exige una imputación de carácter moral o jurídico"; es decir, una decisión fundamental y fundante que indique de qué lado están los enemigos y en cuál los amigos.

Legitima heredera del Derecho romano y de una forma personalista de la representación, el catolicismo se eleva, en el texto de Schmitt, como el último baluarte de la tradición europeo-occidental enfrentada al bolchevismo ruso. "Sé que en el odio ruso contra la cultura europeo-occidental hay más cristianismo que en el liberalismo o en el marxismo alemán; que importantes católicos consideran al liberalismo como un enemigo aún mayor que el abierto ateísmo socialista; y que, finalmente, quizás en la ausencia de Forma pudiera estar potencialmente la energía para crear una nueva Forma propia también de la era técnico-económica. Subespecie de su supervivencia frente a cualquier fenómeno, la Iglesia católica aquí no necesita decidirse, también aquí la Iglesia será la complexio de todo lo que sobreviva: es la heredera; pero, sin embargo, existe una decisión inevitable del momento actual, de la situación presente y de todas las generaciones. [...] Y esto es lo que creo: en aquellos combates en vanguardia contra Bakunin, la Iglesia católica y el concepto católico de Humanidad deben estar en el lado de la Idea y de la civilización europeo-occidental, más cerca de Mazzini que del socialismo ateo del ruso anarquista". Bakunin sería, para Schmitt, el verdadero adversario espiritual; como Proudhon lo era para Donoso. Bakunin, y no Marx o Engels, pues éstos últimos eran aún europeos en su esencia: tenían fe en cierto tipo de autoridad moral. El anticristo es Rusia, y frente al anticristo, la Iglesia no debe temer aliarse con sus aparentes enemigos –el liberalismo y el socialismo occidentales-, porque tales alianzas en nada afectarán al núcleo esencial de su visión del mundo.

El concepto de lo político (Der Begriff des Politischen) es una de las obras más conocidas e influyentes de Schmitt. Su primera versión aparece en agosto de 1927 en el volumen 58 del Heidelberg Archiv für Sozialpolitik, pero el trabajo desarrolla argumentos ya contenidos en una conferencia organizada por la Deutsche Hochschule für Politik de Berlín en mayo de ese mismo año. El texto definitivo se publica en 1932 y, de nuevo, a mediados de 1963, acompañado de un Prólogo y de tres Corolarios. En el prólogo, Schmitt establece con claridad las preocupaciones básicas a las que trata de dar respuesta su breve tratado: "De lo que se trata fundamentalmente –escribe- es de la relación y correlación de los conceptos de lo estatal y de lo político por un parte, y de los de guerra y enemigo por la otra, para de este modo obtener la información que unos y otros pueden aportar a este

dominio conceptual". Es decir, en último término lo que está en juego es la delimitación y conceptualización elemental de un campo –el político que a los teóricos de las más diversas tendencias parecía habérseles escapado.

La obra arranca con una de esas precisas aseveraciones schmittianas que los estudiosos posteriores citarán con profusión. "El concepto del Estado –dice- supone el de lo político"; y el Estado no es más que el "status político de un pueblo organizado en el interior de unas fronteras territoriales". La definición se afina aún más un poco más adelante: "el Estado –remata Schmitt- representa un determinado modo de estar de un pueblo, esto es, el modo que contiene en el caso decisivo la pauta concluyente, y por esa razón, frente a los diversos status individuales y colectivos teóricamente posibles, él es el status por antonomasia". Schmitt subraya así su carácter existencial, concreto, y al propio tiempo, vincula al Estado con su concepto de soberano en tanto que decisor en la situación excepcional: es una unidad política –señalará en otro lugar- que se presenta cerrada hacia fuera como soberana y hacia dentro como pacificada.

Ahora bien, la proximidad de los conceptos de Estado y política entraña dificultades de definición que, a veces, llevan a confundir lo uno y lo otro. ¿Pueden considerarse, en efecto, lo político y lo estatal términos coextensivos? La afirmación con la que abríamos el parágrafo anterior avanza, en cierto modo, la respuesta. Según Schmitt, la fusión de las dos nociones tiene, sin embargo, una dimensión histórica insoslayable, pues hubo ciertamente un tiempo en que tenía sentido identificar los conceptos de lo estatal y lo político: la era del Estado clásico europeo. Pero esa época ya pasó. "La ecuación estatal = político se vuelve incorrecta e induce a error en la precisa medida en la que Estado y sociedad se interpenetran recíprocamente; en la medida en que todas las instancias que antes eran estatales se vuelven sociales y, a la inversa, todas las instancias que antes eran "meramente" sociales se vuelven estatales, cosa que se produce con carácter de necesidad en una comunidad organizada democráticamente". La democracia de masas del siglo veinte ha provocado así un completo cambio de escenario y el surgimiento de un Estado total en el que todo, absolutamente todo, es al menos potencialmente político.

La cuestión había sido ya analizada con más detalle en un trabajo redactado por Schmitt en 1923 y publicado en 1926: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus (Sobre el parlamentarismo). Aquí, Schmitt advierte de la necesidad de distinguir nítidamente entre democracia y liberalismo, pues que responden a lógicas distintas y hasta contradictorias. Por democracia hay que entender el principio conforme al cual los iguales han de ser tratados por igual y los no-iguales de manera desigual. No es difícil reconocer en este punto el influjo de Rousseau. Democracia implica homogeneidad –dirá también Schmitt- y, en consecuencia, eliminación de lo heterogéneo. La concepción liberal de la igualdad tiene, sin embargo, una naturaleza muy distinta. La igualdad responde en este

último caso a una ética humanitaria individualista y posee, consecuentemente, un carácter universalista y abstracto que la hace inoperante en términos políticos. En última instancia, es una igualdad que carece de su necesario correlato de desigualdad y, por esa misma razón, de sentido. Pues bien, la contradicción básica de las actuales democracias de masas radica, según Schmitt, en la confusión entre la ética liberal de igualdad humana absoluta y la forma política democrática de identidad entre gobernantes y gobernados.

Pero esta hibridación aparentemente absurda tiene también un origen histórico que no es posible descuidar. El principio político de la identidad es propio, como ya se ha visto, de la forma democrática de gobierno. Pero las democracias parlamentarias no son, en modo alguno, formas democráticas puras; el segundo término de la expresión alude, de hecho, a un principio completamente distinto: el principio representativo, que, en opinión de Schmitt, sería lo propio de la monarquía. La democracia moderna es, de esta suerte, el resultado de un doble compromiso asentado sobre la hegemonía del poder burgués: el de la burguesía con la monarquía absoluta y el de la burguesía con la pujante democracia proletaria mediante la combinación de dos principios opuestos de gobierno. E igualmente históricas son las causas de su crisis y decadencia. Si el orden parlamentario liberal se basaba en el confinamiento en la esfera privada de una serie de importantes espacios de fractura social (la religión, la moral, la economía, etc.), era preciso generar un orden en el que pudiera aparecer la homogeneidad, condición sine qua non para el buen funcionamiento del principio democrático. El Parlamento fue precisamente el lugar en el que pudo alcanzarse la unidad mediante el acuerdo racional entre las partes en conflicto. Sin embargo, las presiones democráticas por la extensión de los derechos llevaron al Estado a intervenir en cada vez más campos de la sociedad y se produjo una inversión del proceso de despolitización ensayado por los liberales en la etapa anterior que culminó en el ya citado Estado total. Las ficciones que habían servido para sostener el modelo se desmoronaron entonces como castillos de naipes y los principios heterogéneos sobre los que se había asentado su maquinaria mostraron su auténtico carácter antagónico.

Siendo esto así –y volviendo al texto que nos ocupaba-, la simple referencia al Estado ya no está en condiciones de fundamentar ninguna caracterización específica y distintiva de lo político, que es lo que Schmitt está buscando. "Si se aspira a obtener una determinación del concepto de lo político –reconoce-, la única vía consiste en proceder a constatar y a poner de manifiesto cuáles son las categorías específicamente políticas", porque lo político tiene, en efecto, sus propios criterios, irreductibles en todo caso a los criterios de orden moral, estético o económico. "Lo político tiene que hallarse –añade Schmitt- en una serie de distinciones propias últimas a las cuales pueda reconducirse todo cuanto sea acción política en un sentido específico". Y esa distinción política básica, a la que pueden reducirse cualquier acción, motivo y discurso político es –conforme a una fórmula que se ha hecho conocida- la distinción entre amigo (Freund) y enemigo (Feind).

La distinción que ofrece Schmitt no tiene nada que ver con una definición exhaustiva o con una descripción completa de lo político, sino más bien con un criterio delimitador de su ámbito de referencia propio. Un criterio que, por otro lado, no alude a un territorio de contenidos inequívocamente políticos, sino a una escala de intensidad conflictual en la que lo político marcaría el grado máximo. "El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo". Y puesto que la distinción no hace sino marcar una intensidad, los contenidos efectivos de las confrontaciones políticas son variables y diversos: étnicos, religiosos, morales, económicos, etc. "Cualquier antagonismo concreto –señala Schmitt- se aproximará tanto más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, a la distinción entre amigo y enemigo".

Ahora bien, los conceptos de amigo y enemigo no han de ser tomados en sentido metafórico o simbólico, ni se los debe reducir a una instancia psicológica privada e individualista, pues no son mera expresión de sentimientos o tendencias particulares. Esto es justamente lo que ha intentado hacer el liberalismo al transformar al enemigo en un competidor en el mercado (por el lado de la economía) o en un oponente en la discusión (por el lado de la moral). El concepto de enemigo tiene, en realidad, un sentido concreto y existencial. Y enemigo, en su sentido propio, político, solamente puede serlo el enemigo público, como consigna Schmitt en una de sus definiciones: "Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo". De ahí que únicamente los directamente implicados puedan determinar qué grupo o grupos constituyen una amenaza contra el modo propio de estar en el mundo y establecer la frontera entre el amigo y el enemigo.

Así pues, el concepto de enemigo incluye entre sus notas definitorias la posibilidad real del enfrentamiento franco y de la guerra, ya se trate de una lucha armada entre unidades políticas organizadas (i.e. entre Estados), ya de la lucha armada en el interior de una de esas unidades políticas (guerra civil). En este aspecto, Schmitt quiere dejar también clara su distancia respecto de la teoría política liberal, uno de sus contrincantes directos: "[Lucha] no significa competencia, ni la pugna "puramente intelectual" de la discusión, ni una "porfía" simbólica que en realidad todo el mundo lleva a cabo de una u otra forma, ya que toda vida humana no deja de ser una "lucha", y cada hombre es un "luchador". Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente". Todo lo cual no implica considerar la guerra un acontecimiento cotidiano o deseable, ni siquiera pude decirse que la guerra sea la finalidad o el contenido de la política; la guerra sí tiene, sin embargo, el doble carácter de presupuesto último y de caso excepcional

(Ernstfall) que desvela, más allá de las ilusiones legitimistas y normativistas de los liberales, la esencia de lo político. O como concluye Schmitt: "es por referencia a esta posibilidad extrema como la vida del hombre adquiere su tensión específicamente política".

Hasta tal punto esto es así, que si el pacifismo quiere adquirir una dimensión política tiene que reconocer paradójicamente la eventualidad del enfrentamiento bélico, de una guerra contra la guerra. De hecho –admite Schmitt- "ésta se ha convertido en una de las más prometedoras maneras de justificar la guerra. Cada guerra adopta así la forma de "la guerra última de la humanidad". Y esta clase de guerras son necesariamente de intensidad e inhumanidad insólitas, ya que van más allá de lo político y degradan al enemigo al mismo tiempo por medio de categorías morales y de otros tipos, convirtiéndolo así en el horror inhumano que no sólo hay que rechazar sino que hay que aniquilar definitivamente; el enemigo ya no es aquel que debe ser rechazado al interior de sus propias fronteras". Son los resultados de lo que podríamos llamar la dialéctica del humanismo pacifista, que la Alemania derrotada está sufriendo en propias carnes. Se explica así que Schmitt haga contínuas alusiones al carácter óntico, no normativo, de la distinción política. En el punto de mira están las ficciones de los ideólogos del orden internacional salido de Versalles y concretado en la Sociedad de Naciones. "Renegar de la guerra como asesinato –afirma Schmitt contra éstos- para pretender luego que los hombres hagan guerras, maten y se dejen matar en ellas, para "que nunca más haya guerra", es un engaño manifiesto". Porque la destrucción física de la vida humana no puede justificarse más que como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación también óntica de ese modo de existencia. Hacer la guerra en nombre de un principio de justicia absoluta supone no sólo expulsar del orden de la ley al enemigo –que adquiere también dimensiones absolutas- sino incluso, habida cuenta de que la guerra se hace en nombre de la Humanidad, negar su condición humana. Y lo que es más: la Humanidad termina de esta suerte por transformarse en una coartada eficacísima para las expansiones imperialistas de tipo económico.

En el prólogo de 1963, Schmitt reproduce argumentos parecidos. Han pasado más de treinta años y Alemania ha perdido otra guerra de una crueldad hasta entonces desconocida, una guerra de la que, una vez más, se le hace la responsable absoluta. En ese tiempo, por otro lado, se han acentuado las tendencias que Schmitt ya había descubierto a finales de los años veinte. "La época de la estatalidad –escribe- toca ahora a su fin. No vale la pena desperdiciar más palabras en ello". Y el ocaso de la estatalidad arrastra consigo el fin de la posibilidad de llevar a cabo distinciones claras y unívocas en el terreno de lo político. Las fronteras que separaban lo interior de lo exterior, la guerra de la paz, la neutralidad de la no neutralidad, al civil del soldado se han desdibujado con la desaparición del modelo clásico del Derecho público europeo. "La regulación y clara delimitación de la guerra –añade Schmitt- supone una relativización de la hostilidad. Toda relativización de este género representa un gran progreso en el sentido de la

humanidad. Desde luego no es fácil de lograr, ya que para los hombres resulta difícil no considerar a su enemigo como un criminal. Sin embargo el derecho internacional europeo referente a las guerras territoriales entre países consiguió dar este sorprendente paso". Pero el caso es que Alemania no ha sido tratada conforme a tales criterios y una vez más se la identificado con el mal absoluto, con el enemigo de toda la Humanidad. Por segunda vez ha sido víctima de esa dialéctica perversa a la que se hacía mención más arriba.

La distinción política básica está además vinculada con otro de los conceptos fundamentales de la teoría política de Schmitt: el concepto de soberanía, que ya le había ocupado en textos anteriores. "Es política siempre –dice Schmitt- toda agrupación que se orienta por referencia al caso "decisivo". Por eso es siempre la agrupación humana que marca la pauta, y de ahí que, siempre que existe una unidad política, ella sea la decisiva, y sea "soberana" en el sentido de que siempre, por necesidad conceptual, posea la competencia para decidir en el caso decisivo, aunque se trate de un caso excepcional". En este caso, Schmitt sale al paso a las propuestas pluralistas de Cole o Laski, señalando la preeminencia de la organización política sobre cualesquiera otras agrupaciones societales o comunales dentro de la unidad estatal. "O la unidad política –concluye- es la que decide la agrupación de amigos y enemigos, y es soberana en este sentido (no en algún sentido absolutista), o bien es que no existe en absoluto". Porque, en realidad, las unidades políticas no responden, como quisieran pluralistas y liberales, a la lógica federativa o asociativa; no hay, en el fondo –como lo expresa Schmitt-, sociedades, sino comunidades políticas. "La posibilidad real de agruparse como amigos y enemigos basta para crear una unidad que marca la pauta, más allá de lo meramente social-asociativo, una unidad que es específicamente diferente y que frente a las demás asociaciones tiene un carácter decisivo".

De ahí que al Estado, unidad esencialmente política, le sea consustancial el llamado ius belli, o lo que es lo mismo, la posibilidad también real de, llegado el caso, decidir quién es el enemigo y combatirlo. Sólo él está facultado para requerir de los miembros de su propio pueblo la disposición para matar y ser muertos y, por otro lado, para exigirles matar a quienes se encuentran del lado del enemigo. Pero la aportación de un Estado normal –añade Schmitt-, más que el ejercicio legítimo de su ius belli, atañe a los asuntos internos. Su objetivo primero es producir dentro de sus fronteras una pacificación completa, "esto es, procurar "paz, seguridad y orden" y crear así la situación normal que constituye el presupuesto necesario para que las normas jurídicas puedan tener vigencia general, ya que toda norma presupone una situación normal y ninguna norma puede tener vigencia en una situación totalmente anómala por referencia a ella". Por eso, el Estado está también capacitado para determinar por sí mismo quién es el enemigo interior, y según sea el comportamiento del que ha sido declarado enemigo del Estado, dicha declaración será la señal de comienzo de la guerra civil, acontecimiento que comporta su

disolución en cuanto unidad política organizada, pacificada internamente y cerrada a su entorno.

Es claro que Schmitt se está refiriendo a la situación de la República de Weimar en el momento en que está redactando su trabajo. Todos los textos de Schmitt constituyen, de hecho, ensayos de respuesta a cuestiones suscitadas por la época en la que están escritos. A menudo se ha calificado está aproximación como método pregunta-respuesta y se han acentuado la falta de una voluntad de sistema y el realismo y el historicismo (que, seguramente, debe mucho a la lectura de Hegel) que caracterizan la obra de Carl Schmitt. El propio autor ha asociado esa supuesta carencia a una imposición epocal; como ya dijimos más arriba, la era del Estado clásico europeo ha concluido y, con ella, ha desaparecido la posibilidad de edificar grandes sistemas teóricos. Sin embargo, "en el dilema entre sistema y aforismo –escribe Schmitt en el Prólogo de 1963- sólo conozco una salida: mantener presente el fenómeno y someter las cuestiones que brotan incesantemente de situaciones siempre nuevas y tumultuosas a la verificación de sus criterios". Las continuas referencias textuales a Hobbes podrían explicarse de este modo por vía de analogía como respuestas similares a situaciones históricas de guerra civil latente, como era el caso de la Alemania de esos años, o abierta, como en el caso de la Inglaterra hobbesiana. Weimar se encontraría, según Schmitt, en una de esas situaciones anómalas: internamente fracturada y a duras penas pacificada, ni siquiera le quedaría la capacidad de determinar de forma independiente a sus enemigos exteriores, pues la Sociedad de Naciones ha usurpado sus funciones soberanas esenciales. "Si se deja decir por un extraño quién es el enemigo y contra quién debe o no debe combatir, es que ya no es un pueblo políticamente libre, sino que está integrado en o sometido a otro sistema político".

Ahora bien, si la unidad política presupone la posibilidad real del enemigo, en su definición tiene que estar también incluida la existencia simultánea de otras unidades políticas. "De ahí que, mientras haya sobre la tierra un Estado, habrá también otros, y no puede haber un "Estado" mundial que abarque toda la tierra y a toda la humanidad. El mundo político es un pluriverso, no un universo". Y de ahí también que, como ya se ha sugerido, la humanidad sea un falso concepto político, pues excluye el de enemigo. En cuanto a la posibilidad de una civilización técnica global en la que se hubiese suprimido la eventualidad de todo conflicto bélico y en la que, en consecuencia, la distinción política básica hubiese dejado de tener sentido, Schmitt no es menos claro: "Lo que hay que preguntarse es a qué hombres correspondería el tremendo poder vinculado a una civilización económica y técnica que comprendiese el conjunto de la tierra. La pregunta no se puede desvirtuar con la esperanza de que para entonces todo "iría solo", que las cosas "se administrarían a sí mismas" y que ya no haría falta que unos hombres gobernasen a otros, ya que todos los hombres serían absolutamente "libres". La pregunta es justamente "libres para qué". Y se podrán ofrecer respuestas basadas en conjeturas optimistas o pesimistas, pero todas dependerán en último extremo de una u otra confesión de fe

antropológica". Dicho en pocas palabras: la concepción que se tenga de lo político depende, en último término, de la concepción que se tenga del hombre.

Esto explicaría el carácter a-político del liberalismo, que, enredado entre el moralismo y el economicismo, ha sido incapaz de ofrecer una teoría positiva de lo político y del Estado. A lo más que ha llegado ha sido ha ofrecer una crítica de la política basada en su radical individualismo. Todas las teorías propiamente políticas tienen, por el contrario, un fundamento antroplógico diáfano y coinciden en presuponer que el hombre es malo y posee una naturaleza peligrosa. Tal apreciación –dice Schmitt- nada tiene que ver con el pesimismo, que presenta tan sólo un valor psicológico. "Lo que hay que hacer [...] es ser consciente de hasta qué punto son diversos los supuestos "antropológicos" que subyacen a cada ámbito del pensamiento humano. Un pedagogo se encuentra bajo la necesidad metodológica de tener al hombre por educable y susceptible de recibir una formación. [...] Y desde el momento en que la esfera de lo político se determina en última instancia por la posibilidad real de que exista un enemigo, las representaciones y argumentaciones sobre lo político difícilmente podrían tomar como punto de partida un "optimismo" antropológico". Se comprende así también la proximidad entre las teorías políticas y la idea del hombre como naturaleza caída y el dogma del pecado en los trabajos de algunos de los precursores de Schmitt (Maistre, Bonald, Donoso, etc.). Pero el lenguaje teológico puede también confundir –se apresura a añadir el autor-, pues muy a menudo se cae en el dominio de la teología moral y se olvida que lo político constituye una esfera autónoma y cerrada a la que le son ajenas las acusaciones de inmoralidad o cinismo. Lo político funciona conforme a sus propias leyes.

Schmitt vuelve a hacerse cargo de la cuestión de la despolitización liberal en una conferencia pronunciada en octubre de 1929 en un Congreso del Europäischer Kulturbund en la ciudad de Barcelona. La conferencia se publicaría un par de meses después en la Europäische Review con el título de Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen (La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones), incluido también en la edición de 1932 de El concepto de lo político. Aquí Schmitt hace una breve exposición de la evolución del espíritu europeo entre los siglos XVII y XX. "Son cuatro grandes pasos simples, seculares. Se corresponden con los cuatro siglos y van de lo teológico a lo metafísico, de allí al moralismo humanitario, y de éste a la economía". Pero esta secuencia de desplazamientos de los centros de gravedad espiritual –advierte Schmitt- no debe ser contemplada como una línea ascendente e ininterrumpida de progreso o como un proceso de decadencia y degradación. Y añade: "El desplazamiento de los ámbitos centrales se refiere pues tan sólo al hecho concreto de que en estos cuatro siglos de historia europea han ido cambiando las elites dirigentes; la evidencia de sus convicciones y argumentos se ha ido modificando sin cesar, como se ha ido modificando también el contenido de sus intereses espirituales, el principio de su actuar, el secreto de sus éxitos políticos y la disposición de las grandes masas a

dejarse impresionar por una determinada clase de sugestiones". La trayectoria supone, pues, una paulatina desactivación política de determinados ámbitos culturales y la correspondiente activación de esferas hasta entonces marcadas por la neutralidad.

Sí existe, sin embargo, un punto de inflexión en el paso de la teología cristiana tradicional al sistema de una cientificidad natural acontecido en el siglo XVII. Un giro espiritual éste que ha marcado fuertemente toda la historia europea posterior y ha establecido los límites de su desarrollo posible. Los europeos salían entonces de una época de enfrentamientos religiosos agudos y violentos y se lanzaron "a la búsqueda de un terreno neutral en el que cesase la lucha y en el que fuese posible entenderse, ponerse de acuerdo y convencerse unos a otros". Surgió así un sistema natural de la teología, la metafísica, la moral y el derecho. Y "con ello se ponía en marcha una orientación hacia la neutralización y minimalización, y se aceptaba la ley por la que la humanidad europea "inició su camino" para los próximos siglos y formó su concepto de la verdad". Las esperanzas de neutralización completa jamás se vieron satisfechas, pues a cada paso volvía a aparecer un nuevo campo de batalla y nuevos espacios de conflicto que impulsaban a continuar la busca.

Se ha pensado en fechas recientes –ya que la nuestra es la era de la tecnicidadque la técnica podría procurar ese terreno definitivamente neutral. Pues "frente a las cuestiones teológicas, metafísicas, morales e incluso económicas, sobre las cuales se podría disputar eternamente, los problemas puramente técnicos son de una objetividad refrescante". Pero también los contemporáneos se equivocan, pues la técnica se mantiene –como dice Schmitt- culturalmente ciega y puede ser tanto revolucionaria como reaccionaria, tanto emancipatoria como fuente de nuevas servidumbres, favorecer la centralización o la descentralización políticoadministrativa. La política como simple gestión neutral es inviable porque de los principios y puntos de vista puramente técnicos no surgen preguntas ni respuestas políticas. Ha de ser la política la que imprima un sentido determinado al potencial técnico-científico de la época actual:

"El proceso de neutralización progresiva de los diversos ámbitos científicos de la vida cultural ha llegado a su fin porque ha llegado a la técnica. La técnica no es ya un terreno neutral en el sentido de aquel proceso de neutralización, y toda política fuerte habrá de servirse de ella. Por eso concebir nuestro siglo en sentido espiritual como la era técnica no puede tener más que un sentido provisional. El sentido definitivo se hará patente cuando quede claro qué clase de política adquiere suficiente fuerza como para apoderarse de la nueva técnica, y cuáles son las verdaderas agrupaciones de amigo y enemigo que prenden sobre este nuevo suelo".

En otro ensayo de ese mismo año, El ser y el devenir del Estado fascista (Wesen und Werden des faschistischen Staates), Schmitt elabora una apreciación positiva del fascismo mussoliniano basada en su crítica radical del liberalismo y en

la distinción entre la lógica liberal y la democrática que ya había ensayado en sus trabajos sobre el parlamentarismo y el concepto de lo político. Desentrañar el sentido verdadero del régimen fascista –dice Schmitt- supone haber comprendido bien está oposición, porque el fascismo italiano es antiliberal, pero en modo alguno antidemocrático:

"El liberalismo consecuente está arraigado tanto en el ámbito económico como en el ético y constituye, por lo demás, un sistema de métodos hábilmente diseñados para debilitar al Estado. Desde su posición ética y económica disuelve todo elemento de carácter específicamente político y estatal. La democracia, por el contrario, es un concepto que de manera igualmente específica pertenece a la esfera de lo político. El auténtico nacionalismo, el servicio militar obligatorio y la democracia son "uno y trino, inseparables", y el demócrata de tendencia cesarista es una categoría histórica ya antigua (¡Sallust!). Difícilmente puede colocarse en oposición a la democracia el gran aumento en la confianza cívica y patriótica entre las masas italianas, particularmente los campesinos, los "colonos", logrado por el fascismo y señalado como un mérito principal del fascismo por un observador tan avisado e imparcial como Paul Scheffer. La renuncia del fascismo a las elecciones, la aversión y el menosprecio que profesa por el elezionismo, de ninguna manera son actitudes antidemocráticas sino antiliberales, derivadas de la observación correcta de que los métodos actuales de votación uninominal secreta ponen en peligro la esencia del Estado y de la política por medio de la privatización total, eliminan completamente del ámbito público al pueblo como unidad (el soberano desaparece de la cabina electoral) y degradan la formación de la voluntad estatal al convertirla en la suma de las voluntades individuales privadas y secretas, es decir, de los deseos y resentimientos en realidad incontrolables de las masas".

El fascismo se presenta a ojos de Schmitt como un esfuerzo –logrado- de restituir al Estado la soberanía perdida con la caída de las viejas monarquías europeas. De nuevo, el referente principal es Donoso Cortés, el pesimista Donoso. La idea básica es: puesto que ya no hay reyes, sólo puede haber dictadura. Y se hace preciso elegir: o bien se apuesta por la dictadura del proletariado, ya instalada en un gran territorio en los tiempos en que escribe Schmitt, o bien se apuesta por la del sable. Schmitt aplica la metáfora donosiana al nuevo Estado fascista y reconoce que el fascismo ha conseguido conjurar los dos grandes peligros de la época: por un lado, el de la revolución comunista o dictadura del proletariado, mediante la construcción de una mitología anticomunista eficaz, y por otro, el de la indecisión decadente del liberalismo, incapaz por sí mismo de poner freno a la amenaza roja.

La crítica a la ideología humanista que domina el derecho internacional del período de entreguerras vuelve aparecer también en El Imperialismo moderno en el derecho internacional público (Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus), un texto redactado durante el año 1932. Aquí los conceptos

schmittianos de soberanía y decisión son empleados para descubrir el fondo imperialista del orden internacional generado por Versalles / Ginebra:

"Lo importante de dichos conceptos políticos decisivos –escribe Schmitt- es, justamente, quién los interpreta, define y aplica; quién puntualiza, por medio de la decisión concreta, qué es la paz, el desarme, la intervención, la seguridad y el orden públicos. Uno de los fenómenos más significativos en la vida jurídica e intelectual de la humanidad en general es que el dueño del auténtico poder también está en situación de establecer por sí mismo la definición de los conceptos y los términos. Caesar dominus et supra grammaticum: el emperador también reina sobre la gramática. El imperialismo crea sus propios conceptos, y el único resultado de un normativismo y formalismo equivocado es que al final nadie sabe qué es guerra y qué es paz".

Si hay un aspecto del imperialismo aún más peligroso que el sometimiento militar y la dependencia económica –viene a decir Schmitt-, ése es el dominio de lo simbólico y del lenguaje. Sobre todo, para un pueblo que se encuentra a la defensiva como el alemán. Porque también los conceptos y los modos de pensar están sujetos a una decisión política, "un pueblo no está vencido hasta que acata el vocabulario ajeno, la concepción ajena de lo que debe ser el derecho, particularmente el derecho internacional. Entonces se agrega a la entrega de las armas la del propio derecho". Por eso es necesario llevar a cabo una cuidadosa crítica ideológica del discurso jurídico y moral hegemónico, que en el fondo no es sino un discurso impuesto por los vencedores a los vencidos con el fin de hacer su victoria absoluta. La reconstrucción y elevación de Alemania pasa de esta suerte, según Schmitt, por la irrenunciable tarea de recuperar la conciencia de lo que le es propio tanto en términos culturales como jurídicos, aquello precisamente que las potencias extranjeras enemigas –y, sobre todo, los Estados Unidos- quieren aniquilar de forma definitiva.

A lo largo de toda esta etapa, Schmitt lleva la apacible vida de un profesor e intelectual alemán respetado y bien considerado que en escasas ocasiones se implica en la política directa. Es profesor en la Universidad de Bonn entre 1922 y 1928, de la Escuela de Administración Pública de Berlín hasta el año 32 y de la Universidad de Colonia de 1932 a 1933. Con el ascenso del nazismo pocas cosas cambian, en realidad. Schmitt no sólo mantiene sino que incrementa en buena medida su prestigio y en el otoño de 1933 regresa a Berlín, en cuya Universidad da clases hasta el final de la guerra. En lo que se refiere a su producción literaria, los cambios tampoco son sustanciales. La jerigonza y parte de la temática nacionalsocialista parecen integrarse, de hecho, sin grandes dificultades en unas críticas al positivismo, al liberalismo, al pacifismo, al humanismo abstracto, etc., que en esencia siguen, con muy ligerísimas variaciones, el camino trazado en la década anterior.

El mismo año en que aparece El Führer protege el derecho (1934), Carl Schmitt da a la imprenta otro de sus opúsculos más influyentes, Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica (Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens). El contrincante es, una vez más, Hans Kelsen, que por entonces acaba de publicar una obra titulada Teoría pura del Derecho (Reine Rechtslehre). Según afirma Kelsen en este trabajo, la teoría del derecho constituye una ciencia en el sentido fuerte del término y, como tal, ha de ser objetiva y exacta. Por otro lado, y del mismo modo que Schmitt había argumentado a favor de la autonomía de lo político, Kelsen defiende lo jurídico como un espacio completamente independiente de este último. El derecho –asevera Kelsen- es un sistema de normas jurídicas cuyo fundamento de validez es una norma única a la que denomina Grundgesetz (norma fundamental). Objeto de la ciencia del derecho, en consecuencia, sólo pueden serlo las normas, y nada más que las normas. Y la validez de éstas en modo alguno hace referencia a una realidad externa o extrajurídica, sino tan sólo a la regla o al método específico mediante el cual la norma o normas en cuestión fueron producidas y establecidas. La Grundgesetz resulta ser de esta forma el fundamento hipotético de cualquier acto de intervención jurídica.

Contra Kelsen, Schmitt se arma de un concepto que ya se hallaba implícito en algunos análisis anteriores: el concepto de orden concreto (konkrete Ordnung). Curiosamente, con este concepto Schmitt no sólo se enfrenta al formalismo / normativismo de Kelsen, sino que además trata de superar el decisionismo con que se había identificado al autor y que ahora Schmitt parece encontrar insuficiente. Mas este hallazgo conceptual no supone, en realidad, ruptura teórica alguna con respecto a la producción schmittiana de los años precedentes. Se trata, más bien, del desarrollo de intuiciones básicas que se encuentran ya operando en otros textos suyos. Por ejemplo y como ya hemos visto, la misma idea había sido decisiva en la definición que del Estado ofrecía Schmitt en El concepto de lo político. Y es justamente en este contexto teórico en el que hay que emplazar este pensamiento del orden concreto de mediados de los años treinta, que Schmitt no abandonará en adelante. El derecho –señala- no se determina primariamente por normas (como en el normativismo kelseniano) ni por decisiones (decisionismo), sino por un concepto de orden que les antecede y que se refiere a la forma especial de estar en el mundo (Dasein) de cada pueblo en concreto (nomos). Cualquier derecho, en suma, no puede ser más que derecho situado. Por consiguiente, no se trata tanto de que las normas y las decisiones no tengan valor jurídico, sino de que el sentido y el valor jurídico que les corresponda en cada caso particular depende, se deriva e integra en un orden determinado que trasciende con mucho lo puramente jurídico. Una idea ésta que además responde a la visión propiamente alemana del mundo, mientras que el normativismo...:

"Es de gran trascendencia –escribe Schmitt- saber qué tipo de pensamiento jurídico se impone en un determinado tiempo y en un determinado pueblo. Los

distintos pueblos y razas van acompañados de distintos modos de pensar jurídico, y a la supremacía de uno sobre otro puede vincularse un dominio intelectual y con ello político sobre un pueblo. Hay pueblos que existen sin suelo, sin Estado, sin Iglesia, sólo en la "ley": para ellos aparece el modo de pensar normativista como el único razonable, y cualquier otro modo de pensar jurídico, como inconcebible, místico, fantástico o irrisorio. Por el contrario, el pensamiento jurídico alemán de la Edad Media era claramente un pensamiento del orden concreto. Posteriormente la recepción que del derecho romano hicieron los juristas alemanes desde el siglo XV lo desplazó y promovió un normativismo abstracto. En el siglo XIX una segunda recepción, de no menos consecuencias, la de un normativismo constitucional de fundamentación liberal apartó al pensamiento jurídico constitucional alemán de la realidad concreta de los problemas internos de Alemania y lo desvió hacia el pensamiento normativo del "Estado de derecho". Es lógico que las recepciones desistemas jurídicos extranjeros tengan tales efectos. Toda configuración de la vida política está en una inmediata y recíproca relación con el modo de pensar y argumentar específico de la vida jurídica".

La misma idea aparece expresada en términos parejos en otro trabajo de la época, Nacional-socialismo y Derecho internacional (Nationalsozialismus und Völkerrecht, 1934), sólo que en este caso se asocia de forma explícita a la ideología del régimen nacional-socialista de Adolf Hitler:

"Es una noción específicamente nacional-socialista –afirma aquí Schmitt- que la manera de ser de una comunidad está determinada esencialmente por la manera de ser de los miembros de esta comunidad. La consecuencia de esto es que el Derecho de las relaciones y lazos interestatales no se funda en un pensamiento normativo abstracto, sino que sólo puede desarrollarse en un orden concreto de Estados y pueblos de carácter determinado, y reconocidos concretamente en sus cualidades propias. La ideología nacional-socialista aspira a un orden formado de dentro afuera. En el Derecho Internacional, como orden que se funda en la coexistencia de las individualidades independientes de los Estados y de los pueblos, esta ideología está en la misma naturaleza de la cosa".

Pero además la concepción nacional-socialista del derecho se integra de forma natural en la tradición del derecho público europeo. Pues, al fin y al cabo, lo que la Alemania nacional-socialista persigue no es otra cosa que su reconocimiento como sujeto político en iguales condiciones que el resto de Estados de la comunidad internacional. Algo que el orden producido por los acuerdos de la primera posguerra niega completamente. En último término, se trata –como lo expresa Schmitt- de devolver a Alemania, a Europa y al mundo a una situación de normalidad jurídica. El Estado Nacional-socialista –añade- "ha llevado al pueblo alemán al conocimiento de sí mismo y de su propio carácter. Partimos del más natural de todos los derechos fundamentales, el derecho a la propia existencia. Es un derecho fundamental eterno e inalienable, implica el derecho a la

autodeterminación, a la defensa propia y a los medios de esta defensa". Éste es, en fin, el fundamento último de todo derecho internacional y la única garantía de existencia de un orden pacífico entre los pueblos de la vieja Europa. Y también el motivo determinante para abandonar la Sociedad de Naciones y potenciar el rearme del pueblo germano.

"La substancia jurídica del pensamiento internacionalista europeo –concluye Schmitt- está hoy en Alemania. Lo hacemos valer cuando hacemos valer nuestro derecho fundamental a la igualdad de derechos, nuestro derecho fundamental a la existencia propia, a la autodeterminación, defensa propia y a los medios aptos a la defensa propia. Estamos en plena posesión de un concepto jurídico, no únicamente formalista, frente a un sistema sin contenido jurídico y espíritu alguno de normas coactivas positivas. Hemos examinado la marcha en el vacío de un sistema jurídico que renuncia a la justicia sustanciosa y no permitimos por más tiempo que la Justicia y el Derecho aparezcan separados el uno del otro. Estamos hoy en situación de distinguir el dictado que se basa en mera coacción y una opresión únicamente "positivista" del buen derecho, de la buena causa".

En 1936, el Jahrbuch der Akademie für Deutsches Recht publica en su tercer número un texto corto de Carl Schmitt con el título de Las nuevas tareas de la Historia Constitucional (Über die neuen Aufgaben der Verfassungsgeschichte). El tono antisemita con el que se recubre en esta ocasión la crítica schmittiana al normativismo no tiene el carácter alusivo de los Drei Arten. "El último período de la historia constitucional alemana finalizó en 1933. Su comienzo puede fijarse en 1890". Pero, ¿por qué en esa fecha y no en cualquier otra? Porque "en enero de 1890 –responde Schmitt- se selló el triunfo del positivismo jurídico constitucional, cuyo líder reconocido era el jurisperito judío Laband. [...] Laband publicó la primera edición de su libro sobre el derecho de Estado del Reich en 1876; la segunda edición, de 1887, marcó el inicio de la marcha triunfal de su método y el dominio del positivismo jurídico", que marcará el derecho público del Estado alemán mientras dure el Segundo Reich. Otra de las figuras jurídicas dominantes del período habría sido, según Schmitt, Friedrich Stahl, el profesor judío Stahl-Jolson, que concibió el concepto formalizado de Estado de derecho y supo imponerlo en la misma época. El nuevo derecho, la nueva teoría del Estado y la nueva historia constitucional no aparecen, pues, hasta el triunfo de la revolución nacional-socialista, cuya ideología es coherente con el pensamiento del orden concreto propio de la auténtica filosofía jurídica.

Al año siguiente Schmitt desarrolla en otro breve ensayo su tesis de que a concepciones del mundo diferentes corresponden nociones del derecho igualmente distintas. El texto lleva por título Enemigo total, guerra total, Estado total (Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat, 1937) y aparece por primera vez en el número 4 de la revista Völkerbund und Völkerrecht. La crisis del derecho público europeo se asocia aquí no tanto al dominio del normativismo y formalismo de raíz judía cuanto

a la hegemonía política e ideológica de la visión del mundo anglosajona. "La guerra naval inglesa –señala Schmitt- ha desarrollado e impuesto un sistema jurídico-internacional completo y cerrado en sí con base en sus rasgos distintivos, provisto de conceptos propios que se mantuvieron durante todo el siglo XIX frente a los correspondientes al derecho internacional público del continente europeo; existe un concepto anglosajón de enemigo que rechaza de manera fundamental la distinción continental entre combatiente y no combatiente, un concepto anglosajón de la guerra que incluye la llamada guerra económica; en resumen, los conceptos y normas fundamentales de este derecho internacional

público inglés también son totales en sí y constituyen la marca indudable de una visión total del mundo". La subordinación del soldado al burgués es igualmente un principio ideológico del ideal constitucional inglés que logró imponerse en el continente europeo gracias a la expansión del liberalismo a lo largo del siglo XIX. "El Estado prusiano de soldados –continúa Schmitt- sostuvo durante 100 años una lucha interna contra estos ideales constitucionales burgueses. Sucumbió a ellos en el otoño de 1918". Hay que agradecer al nacional-socialismo, pues, el resurgir del espíritu de resistencia prusiana y la reintegración del ius publicum continental, sometido a las exigencias de un espíritu ajeno a su propia visión del universo durante largo tiempo.

A pesar del ataque acometido desde las páginas del semanario de la GESTAPO, Schwarzes Korps, al que hemos hecho referencia más arriba, Schmitt sigue ejerciendo sus tareas docentes hasta la conclusión de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, deja de escribir, salvo en muy contadas excepciones, sobre cuestiones relacionadas con lo estrictamente jurídico. A finales de los años 30 propone el concepto de Grossraum (Gran Espacio), inspirado por la doctrina Monroe, que Schmitt ve como un modelo intermedio entre el Estado tradicional y el universalismo igualador del humanismo liberal, al tiempo que un arma teórica para enfrentarse a este último. La idea del espacio, de la tierra y de los modos en que uno y otra se organizan estarán entre las preocupaciones básicas de Schmitt a partir de entonces.

Tras la caída de Berlín en abril de 1945, Schmitt es arrestado por las tropas de ocupación rusas y liberado tras un interrogatorio de varias horas. En septiembre es detenido por los americanos y pasa más de un año en dos campos de internamiento (desde el 26 de septiembre de 1945 al 10 de octubre de 1946). El 19 de marzo de 1947 es detenido de nuevo en su domicilio de Berlín y enviado a Nüremberg. Según Schwab, Schmitt nunca fue acusado de crimen alguno y fue convocado tan sólo en calidad de testigo y como posible abogado defensor de los encausados. Conforme a otras versiones, sin embargo, el jurista fue acusado de planificar una guerra y de crímenes de guerra y contra la humanidad y absuelto poco después. Sea como fuere, fue liberado en el mes de mayo, pero jamás

regresará a Berlín. Schmitt pasará el resto de sus días en su ciudad natal, Plettenberg, en la que morirá, con casi cien años de edad, en 1985.

A finales de los años sesenta, Schmitt reedita Legalidad y legitimidad, un conocido texto fechado en 1932, cuando la crisis de la República de Weimar empezaba a agudizarse. La nueva edición viene acompañada de una de las respuestas de Schmitt a Robert W. Kempner durante los interrogatorios del año 1947. El apéndice se titula El problema de la legalidad y había sido publicado por primera vez en la revista Die Neue Ordnung en 1950. La pregunta de Kempner: ¿Por qué siguieron a Hitler los secretarios de Estado? es ampliada por Schmitt hasta incluir a todo un grupo social: ¿Por qué –se pregunta Schmitt- siguió la burocracia alemana a Hitler?. La contestación de Schmitt remite a su obra de comienzos de los años treinta: para resolver adecuadamente la cuestión –precisa- es necesario plantearse el problema de la legalidad y de su relación con un término próximo, el de legitimidad. "Todos temían a la guerra civil abierta y consideraban las promesas de legalidad de Hitler una protección frente a la guerra civil. Sólo muy pocos presentían parcialmente la amenaza que tenía que significar para el Estado burocrático alemán tradicional un sistema de partido único". Pero la respuesta de Schmitt va más allá y acaba por convertirse en una requisitoria y en una crítica radical a la modernidad jurídica. La legalidad ha de ser interpretada en último término como un arma de la modernidad revolucionaria, desde 1789 a 1917, contra la legitimidad (monárquica) en la larga Guerra civil europea:

"En un sistema moderno, es decir, industrializado, bien organizado, con división del trabajo y altamente especializado, la legalidad significa un determinado método para el trabajo y el funcionamiento de los organismos públicos. La manera de tramitar los negocios, la rutina y los hábitos de los funcionarios, el funcionamiento hasta cierto punto calculable, la preocupación por la conservación de esta especie de existencia y la necesidad de "cubrirse" frente a una instancia que exija responsabilidades, todo esto forma parte del complejo de una legalidad concebida de una manera burocrático-formalista. Cuando un sociólogo como Max Weber dice que la "burocracia es nuestro destino", nosotros debemos añadir que la legalidad es el modo de funcionar de esta burocracia".

Y continúa:

"Esta transformación del derecho en legalidad es una consecuencia del positivismo. Es inevitable que se produzcan tan pronto como una comunidad política se aleja de la Iglesia. Sociológicamente, es una parte del desarrollo de la era técnica industrial. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, forma parte de la transformación del pensamiento-sustancia en pensamiento-función, transformación que hasta hace poco nos había sido ensalzada como un espléndido progreso científico y cultural". El resultado –concluye Schmitt- es una "funcionalización integral de la humanidad".

Implícitamente, Schmitt parece proponer un retorno al hogar católico. Pero hay algo que no ha cambiado; el enemigo principal sigue siendo el positivismo jurídico. Lo curioso es que, como ya hemos visto, los ataques schmittianos contra esta tendencia durante el período nacional-socialista se habían basado en una ideología nazi que venía a coincidir en lo esencial con las propuestas de Schmitt del orden jurídico como un orden concreto. Sin embargo, el ascenso del nazismo es interpretado ahora como una consecuencia nefasta del dominio del funcionalismo en la modernidad; un dominio que se habría visto incapaz de frenar la subversión. La aparición de Legalidad y legitimidad junto con la respuesta a Kempner no tiene, en este sentido, nada de gratuita, pues pretende ser una respuesta a una cuestión mucho más importante: ¿Qué llevó a Schmitt a vincularse al nacional-socialismo?

En el prólogo a su edición de los sesenta, Schmitt presenta el ensayo como un "último y desesperado intento para salvar el sistema presidencialista, la última chance de la Constitución de Weimar ante una jurisprudencia que se negaba en absoluto a hablar, ni para bien ni para mal, de la Constitución". Y en efecto fue así. El objetivo de Carl Schmitt en 1932 era reforzar el régimen en un sentido presidencialista y conservador para hacer frente a la subversión en su doble vertiente comunista y nacional-socialista. Lo que no hace sino complicar el asunto: ¿cómo pasó Schmitt de proponer reformas contra el peligro nazi a apoyar, con sus gestos y sus escritos, a Hitler y sus muchachos? Hay que decir que Schmitt fue un militante tardío y que no se vinculó a la revolución nacional-socialista más que cuando ésta era ya un hecho consumado. De esta suerte, su afiliación al NSDAP y su participación activa en el nuevo Reich podrían ser considerados como una simple transferencia de fidelidad a una nueva autoridad legalmente constituida. Pero las intenciones de Schmitt iban más lejos y, durante algún tiempo, confió en que podría ejercer sobre los dirigentes nazis la influencia que los hombres de Weimar le habían negado y dirigir el régimen en un sentido acorde con sus propias ideas, que, desde luego, guardaban no pocas semejanzas con las de los ideólogos del partido. Como sabemos, el proyecto de Schmitt fracasó y a finales del año 1936 su lugar ya había sido ocupado por gentes como Hans Frank, Gottfried Neesse y Reinhard Höhn.

Por lo que se refiere al espacio y a su relación con los órdenes jurídicos, Schmitt dedica al tema un buen número de trabajos desde la década de los cuarenta en adelante. En 1942 publica en Leipzig Tierra y mar. Consideraciones sobre la historia universal (Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung), uno de sus más bellos textos, en el que se hace notar el influjo del Ernst Jünger ensayista y, en cierto modo, también de Heidegger y de los geopolíticos alemanes. La historia universal es presentada aquí como la historia de la lucha entre las potencias marítimas contra las terrestres y viceversa. Una idea que las doctrinas esotéricas semíticas de la Edad Media habrían simbolizado en el enfrentamiento entre el Leviatán y el Behemoth:

"Según los llamados cabalistas, es la historia universal de una pugna entre la poderosa ballena, el Leviathan, y un no menos poderoso monstruo terrestre, el Behemoth, al que representaban como un toro o un elefante. Ambos nombres, Leviathan y Behemoth, proceden del libro de Job (caps. 40 y 41). Pues bien, según los cabalistas, el Behemoth trata de destrozar al Leviathan con cuernos y colmillos, en tanto que el Leviathan cierra con sus aletas las fauces y el hocico de la fiera para impedir que coma y respire. Tal es, con todo el grafismo a que se presta una imagen mítica, la descripción del bloqueo de una potencia terrestre por una potencia marítima, que corta a la tierra sus medios de aprovisionamiento para matarla de hambre. Así –piensan tales rabinos- se dan recíprocamente muerte las dos potencias en lucha. Los judíos, sin embargo –prosiguen-, se mantienen al margen y contemplan el combate. Comen la carne de las dos fieras muertas, arrancan su piel y construyen con su cuero hermosas tiendas y festejan un solemne, milenario festín. Así interpretan los judíos la historia universal".

El moderno Leviatán es, en el relato de Schmitt, Inglaterra, vencedora de una auténtica revolución espacial entre los siglos XVI y XVII. La idea ya se encontraba presente en Enemigo total, guerra total, Estado total y otros trabajos de la misma época, pero la incorporación de la temática de la llamada revolución espacial le confiere una dimensión novedosa. Ahora bien, ¿qué hay que entender exactamente por revolución espacial?

"Cada vez que mediante un nuevo impulso [de las fuerzas y energías históricas] –afirma Schmitt- son incorporados nuevas tierras y mares al ámbito visual de la conciencia colectiva de los hombres, transfórmanse también los espacios de su existencia histórica. Surgen entonces nuevas proporciones y medidas de la actividad histórico-política, nuevas ciencias, nuevas ordenaciones, vida nueva de pueblos nuevos o que vuelven a nacer. El ensanchamiento puede ser tan grande, tan sorprendente, que cambien no sólo las proporciones y medidas, no únicamente el horizonte externo del hombre, sino también la estructura del concepto mismo del espacio. Se puede hablar entonces de revolución espacial. Las grandes transformaciones históricas suelen ir acompañadas, en verdad, de una mutación de la imagen del espacio. En ella radica la verdadera médula de la amplia transformación política, económica y cultural que entonces se lleve a cabo".

La lucha enfrentó a españoles, portugueses, franceses, holandeses e ingleses. El objetivo era el reparto del Nuevo Mundo y el enfrentamiento no sólo se llevó a cabo por las armas; era también una disputa entre concepciones del mundo distintas y una guerra de orden jurídico-diplomático por el mejor derecho. "Ningún gobierno –escribe Schmitt-, ni el portugués ni los de Francia, España, Holanda o Inglaterra respetaron el derecho de los naturales y de las poblaciones indígenas a su propio suelo. Cosa muy distinta era la discusión de los ocupantes europeos entre sí. Aferrábase entonces cada cual al primer título jurídico que a mano cayese y, si parecía conveniente, incluso a convenios con los indígenas y sus príncipes. Mientras

se trató tan sólo de España y Portugal, potencias católicas ambas, pudo intervenir el papa romano como creador de títulos jurídicos, como ordenador de la nueva ocupación de tierra y como árbitro ente las potencias ocupantes". Pero las potencias protestantes no podían sentirse vinculadas por la autoridad papal y la lucha por el Nuevo Mundo se convirtió en un enfrentamiento entre la Reforma y la Contrarreforma, entre el catolicismo ecuménico de los españoles y el protestantismo, igualmente ecuménico, de ingleses y holandeses.

La transformación definitiva tuvo lugar, como ya se ha dicho, a lo largo de los siglos XVI y XVII, cuando Inglaterra adopta una forma de vida puramente marítima y, en consecuencia, se modifican sustancialmente sus relaciones con el resto del mundo. Las normas y proporciones de la política inglesa se vuelven a partir de entonces inconmensurables con respecto a la de los países del continente europeo. Inglaterra se va convirtiendo así en la señora de los mares y levantando sobre ese señorío un imperio que alcanza todos los rincones del orbe. "El mundo inglés –continúa Schmitt- pensaba en puntos de apoyo y en líneas de navegación. Lo que para los demás países era suelo y patria, considerábalo él simple hinterland. La palabra continental adquirió un sentido peculiar de retraso, y la población que lo habitaba convirtióse en backward people. Pero la propia isla, metrópoli de ese imperio mundial levantado merced a una forma de vida esencialmente marinera, fue por ello desarraigada, privada de su contenido terrestre, desterrada". El paso siguiente se da entre los siglos XVIII y XIX, en que la gran potencia marítima deviene también la primera potencia industrial y maquínica y confirma, de esta suerte, su domino global. El Leviatán –como lo expresa Schmitt- deja de ser pez para transformarse en máquina, y ello explica que sea la filosofía del derecho inglesa, asentada en una concepción particular del universo, la que consiga imponerse en toda Europa –y en todo el mundo- hasta bien entrado el siglo XX.

Las indagaciones en torno a la relación entre el espacio geográfico y el derecho continúan en una obra de 1950, El nomos de la Tierra (Der Nomos der Erde in Völkerreich des Jus Publicum Europaeum). Conviene detenerse un momento en tan peculiar título: ¿a qué se refiere Schmitt con el término nomos? Nomos, como es bien sabido, es un palabra griega que, según Schmitt, alude a la medición originaria en la que se basan todas las mediciones posteriores y, al mismo tiempo, a la primera toma de tierra (Landnahme) que implica una partición y una división (Landteilung) primordiales del espacio. "Deseo devolver –declara Schmitta esta palabra su fuerza y magnitud primitiva, aun cuando haya perdido su sentido original en el transcurso de los tiempos, y ya en la antigüedad, convirtiéndose finalmente en el calificativo general, insustancial, de cualquier regulación u ordenación normativista que haya sido establecida o dictada. Fue utilizada después para estatutos, disposiciones, medidas y decretos de todo tipo, de manera que finalmente, en nuestro siglo XX, la lucha contra el evidente uso impropio de disposiciones y medidas legales de una legalidad que ya era tan sólo estatal, podía presentarse como nomomaquia". Por esta razón es preferible al término alemán

Gesetz (comúnmente vertido al español como ley), que ya no expresa sino lo que es dispuesto y debido en un sentido puramente positivista:

"Nomos, en cambio, procede de nemein, una palabra que significa tanto "dividir" como también "apacentar". El nomos es, por tanto, la forma inmediata en la que se hace visible, en cuanto al espacio, la ordenación política y social de un pueblo, la primera medición y partición de los campos de pastoreo, o sea la toma de la tierra y la ordenación concreta que es inherente a ella y se deriva de ella; en las palabras de Kant: "La ley divisoria de lo mío y lo tuyo del suelo", o en la fórmula inglesa, que es una puntualización adecuada: el radical title".

El vínculo entre el nomos y la tierra es, pues, un vínculo esencial, porque –como dice Schmitt- no existe nomos que no implique un emplazamiento y una ordenación relativa del suelo. La tierra, por otro lado, es denominada en lenguaje mítico madre del derecho. Y ello en un triple sentido. Por un lado, la tierra contiene el derecho en cuanto recompensa al trabajo realizado; por otro, lo revela en sí misma como límite firme; y en último término, lo lleva sobre ella como signo público del orden. El mar, sin embargo, no conoce una unidad semejante entre espacio y derecho, o lo que es lo mismo, entre asentamiento y ordenación. "El mar –aclara Schmitt- no posee un carácter en el sentido original de la palabra, que procede de la palabra griega charassein: grabar, rasgar, imprimir. El mar es libre". O al menos así es hasta que aparecen los grandes imperios talasocráticos. Por analogía, tales acontecimientos pueden ser denominados tomas de mar. Entonces sí es posible hablar de seguridad y orden en los espacios marítimos. Pero hay que tener en cuenta que las tomas de mar sólo resultan posibles en una fase tardía de los medios humanos de poder y de la conciencia humana del espacio. Los grandes actos primitivos del derecho –concluye- siguen siendo fundaciones de ciudades y establecimientos de colonias, es decir, tomas de tierra.

La toma de tierra es así el primer título jurídico, aquél en el que se basa todo derecho ulterior. Y puede decirse que establece el derecho en dos sentidos: hacia dentro y hacia fuera. "Hacia dentro, es decir, dentro del grupo que ocupa la tierra, se establece con la primera división y distribución del suelo, la primera ordenación de todas las condiciones de posesión y propiedad. [...] En este aspecto, toda ocupación de tierra crea siempre, en el sentido interno, una especie de propiedad suprema de la comunidad en su totalidad, aun cuando en la distribución posterior no se mantenga la propiedad puramente comunitaria y se reconozca una propiedad privada totalmente libre de la persona individual". Hacia fuera, el grupo ocupante se enfrenta necesariamente con otros grupos o potencias que también toman o poseen una tierra. Y está relación puede ser de dos órdenes: o bien un trozo de tierra es separado de un espacio que hasta entonces era considerado libre, esto es, un espacio que carecía de un señor o soberano reconocido, o bien un espacio geográfico es arrebatado al que hasta entonces era su dueño y señor y se convierte en propiedad de los nuevos ocupantes. Es, en consecuencia un acto que, en

palabras de Schmitt, posee un carácter categórico pues establece las condiciones para cualquier distinción jurídica subsiguiente.

No resulta difícil ver cómo tanto la toma de la tierra (Landnahme) como el nomos se asocian con otros dos conceptos schmittianos a los que ya nos hemos referido: la idea del orden concreto (konkrete Ordnung) y su concepción de la soberanía. Pues, como bien advierte Schmitt, la toma de la tierra no debe ser contemplada como una mera construcción intelectual, sino como un hecho jurídico y un acontecimiento históricos. Y en segundo lugar, la descripción de la Landnahme en cuanto orden interno y cierre fronterizo respecto de otros emplazamientos poblacionales alude de forma inequívoca a la noción de soberanía tal como había sido definida por Schmitt en su producción teórica de los años veinte. Es, dicho de otro modo, "el tipo primitivo de un acto constitutivo jurídico. La toma de la tierra –añade- crea el título más radical que existe, el radical title en el sentido pleno y amplio de la palabra", y precede también a las distinciones básicas de cualquier ordenamiento jurídico: derecho público y derecho privado, señorío y propiedad privada, o imperium y dominium.

Pero el nomos que Schmitt disecciona no se refiere tan sólo a la tierra (Land), sino también a la Tierra (Erde) en un sentido muy particular. Schmitt reconoce, mucho antes de que estos términos se hicieran populares, que nos hallamos en un mundo globalizado. Algo que en su análisis se relaciona con la expansión de los grandes imperios marítimos:

"Todas las ordenaciones preglobales –escribe- eran esencialmente terrestres, aun cuando comprendían potencias marítimas y talasocracias. El mundo, terrestre en su origen, fue modificado en la época de los descubrimientos, cuando la conciencia global de los pueblos europeos aprehendió y midió por primera vez la tierra. Con ello se produjo el primer nomos de la tierra, que consistía en una determinada relación entre la ordenación espacial de la tierra firme y la ordenación espacial del mar libre y que fue durante 400 años la base de un derecho de gentes centrado en Europa: el ius publicum europaeum. En aquella época, en el siglo XVI, fue Inglaterra la que se atrevió a dar el primer paso de una existencia terrestre a una existencia marítima. Un paso ulterior fue más tarde la Revolución industrial, en cuyo transcurso volvió a ser aprehendida y medida la tierra. Es significativo que la Revolución industrial partiera de aquel país que había emprendido el camino hacia una existencia marítima. Aquí reside el punto en el que podemos aproximarnos al secreto del nuevo nomos de la tierra".

La misma preocupación por el nuevo nomos de la Tierra y la relación entre derecho y grandes espacios aparece en Der neue Nomos der Erde, un breve artículo publicado cinco años después, y en una conferencia en español que Schmitt da con ocasión de su nombramiento como miembro de honor del Instituto de Estudios Políticos. Su intervención aparece, poco después, en el número 122 de la Revista de Estudios Políticos con el título El orden del mundo después de la

Segunda Guerra Mundial. En ella, Schmitt explica el modo en que, a su entender, habrá de estructurarse un espacio mundial que entonces aparecía atravesado por las contradicciones entre las potencias estadounidense y soviética. Las opciones son básicamente tres: 1. Cabe la posibilidad de que uno de los bloques derrote al otro y, bajo su égida, llegue a alcanzarse la unidad del mundo. 2. Es posible también que el mundo se mantenga divido en dos grandes bloques, lo que, sin duda, conllevaría una tensión agudizada marcada por el progresivo desarrollo de los medios técnicos de hacer la guerra. 3. La última opción, la única que Schmitt encuentra realista y apropiada, implica el espacio global del planeta y se refiere a un orden terrestre surgido de una nueva orientación de los órdenes elementales de la existencia de los hombres sobre la tierra; orden que no estará determinado por las conquistas, sino más bien por el desarrollo científico, técnico e industrial. En todo caso y como decía Schmitt en las primeras páginas de Der Nomos der Erde, sólo cabe mantener "la esperanza de que se consiga descubrir el reino de los sentidos y que [sean] los pacíficos los que [posean] la tierra".



El criterio amigo-enemigo en Carl Schmitt

El concepto de lo político como una noción ubicua y desterritorializada

---

María Concepción Delgado Parra

I. La *persecución* de 'lo político' en Schmitt y la deconstrucción del espacio liberal

La historia de la modernidad ha sido representada por Schmitt como una tragedia; la considera una época de decadencia y de ruina, como el momento en que lo político se desdibuja frustrando la promesa del orden. Así, la valentía de su miedo, como señala Derrida, hizo que descubriera la fragilidad de las estructuras liberales, dotándonos con ello de elementos en contra de la 'despolitización', "Como si el miedo de ver venir lo que viene efectivamente hubiese agudizado la mirada de este centinela asediado". En su obra es posible distinguir una aguda preocupación por la desaparición de lo político y, en su afán de persecución, por recuperarlo, nos hereda un modelo que permite imaginar nuevas formas de identificación y sobrevivencia de lo político.

El planteamiento teórico de Carl Schmitt inevitablemente obliga a volver la mirada hacia la historia y reflexionar sobre la función que ha tenido el Estado en relación con lo político. Hasta antes de la aparición del liberalismo en el siglo XIX, lo político se había podido explicar a partir de su relación con el Estado. Desde el punto de vista de la jurisprudencia, mientras el Estado y sus instituciones estuvieron constituidos como algo firme, lógico y natural, pudo mantener el monopolio de lo político. Con el surgimiento de las democracias parlamentarias liberales se inició un proceso de contaminación recíproca entre el Estado y la sociedad civil, sus fronteras se volvieron borrosas y lo político dejó de formar parte exclusivamente de la esfera del Estado. Algunas instancias estatales se volvieron sociales y visceversa, "los ámbitos 'neutrales' –religión, cultura, educación,

economía–, dejaron de ser naturales en el sentido de no estatales y no políticos". En este proceso surgió el Estado Total con sus intentos de abarcarlo todo: Estado y sociedad. Estos sucesos fueron eliminando la posibilidad de lo político al desdibujar la relación de oposición que permitía su existencia. El 'desplazamiento borroso' de lo político comienza a darse a partir del siglo XVIII con el Estado Absolutista, pasando por el Estado Natural (no intervencionista) del siglo XIX, hasta llegar al Estado Total del siglo XX. En este sentido, el liberalismo es señalado por Schmitt como el que impide la distinción y la existencia de lo político, al volver 'porosas' las fronteras que existían entre el Estado y la sociedad, además de intentar disolver la oposición amigo-enemigo al reducir a este último, a ser un simple competidor del mercado y un oponente en la discusión.

Al tocar su fin la época de la estatalidad, se vuelve imprescindible re-conocer el concepto de lo político que había sido circunscrito al Estado y desentrañar tanto el lugar donde aparece como los nuevos vínculos que establece. El concepto sobrevive, lo que cambia es su ubicación. Tal vez por esta razón Schmitt inicia su persecución con el siguiente enunciado: "El concepto de Estado presupone el de político." Esta afirmación sugiere que lo político no presupone necesariamente el concepto de Estado, por lo que ello implicaría que, aunque en algunos momentos de la historia ha formado parte únicamente del terreno del Estado, puede sobrevivir fuera de él.

Esto muestra una primera definición de lo político como una decisión constitutiva y polémica. Constitutiva porque su nueva forma exige la configuración infinita de los pueblos alrededor de una identidad (en la esfera pública), para oponerse y construirse frente a otros pueblos; y, polémica, porque en ella se establece una agrupación, dentro y fuera de las arenas estatales, con vistas a un antagonismo concreto entre amigos y enemigos que se manifiesta en una relación de hostilidad. Lo político deja de ser monopolio del Estado. En este proceso de dislocación de lo político-estatal se observa un salto de la estructura cerrada a una no cerrada en la que se ubica un centro que no escapa al juego infinito de las diferencias. Lo político, paradójicamente, estará dentro del terreno institucional del Estado pero también fuera de él.

De esta manera Schmitt plantea que "Se puede llegar a una definición conceptual de lo político sólo mediante el descubrimiento y la fijación de las categorías específicamente políticas. Lo político tiene, en efecto, sus propios criterios que actúan de manera peculiar frente a diversas áreas concretas, relativamente independientes, del pensamiento y de la acción humana, en especial del sector moral, estético y económico. Lo político debe por esto contener y alguna distinción de fondo a la cual pueda ser remitido todo el actuar político en sentido específico. Admitamos que en el plano moral las distinciones de fondo sean bueno y malo; en el estético, belleza y fealdad; en el económico, útil y dañino o bien rentable y no rentable. El problema es entonces si existe un simple criterio de lo

político, y dónde reside; una distinción específica, aunque no del mismo tipo que las distinciones precedentes, sino más bien independiente de ellas, autónoma y válida de por sí".

Señalo de manera total esta cita porque considero que de aquí se desprenden varias cuestiones que permiten identificar en Schmitt la articulación del concepto de lo político. Cuando subraya la necesidad de descubrir y fijar las categorías específicamente políticas, está apuntando en su planteamiento un criterio de decisión y, por consecuencia, un criterio de discriminación. Si estos criterios corresponden a formas concretas y peculiares que actúan de manera relativamente independiente de otras acciones humanas, significa que están construidos de manera *a priori* con el fin de alejarlos de toda impureza. De ahí concluye que la distinción específica, aquella a la que pueden reducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción *amigo-enemigo*[. Esta distinción, que se configura como la esencia de lo político, permite identificarlo a partir de un criterio y no como una definición exhaustiva. Sugiere también que es un concepto polémico y no estático, y que su relación con otras oposiciones ya existentes –bueno y malo, belleza y fealdad, o beneficio y perjuicio–, también es cambiante. Lo político no visto como algo que se ubica en un espacio espefíco, sino en relación con la oposición amigo-enemigo. La verdadera especificidad de lo político está dada por el hecho de que no se funda en ninguna otra distinción y tampoco puede reducirse a ninguna de ellas.

Al hablar de un concepto y no de un cuerpo específico, histórico, Schmitt sumerge a lo político en el tiempo y en las circunstancias dándole vida. Rompe los esquemas de ubicación fijos. Abandona la totalidad racionalizadora en la que lo político estaba referido al monopolio del Estado, a un centro. Al definir el criterio amigo-enemigo como la esencia de lo político, lo 'fija en el movimiento'. Lo político sale y a su vez permanece en el espacio institucional de la política, aparece la doble inscripción de lo político. La idea abstracta de 'distinción' se disuelve, para reaparecer constantemente en relaciones diferentes.

II. El criterio amigo-enemigo como distinción específica del concepto de "lo político"

El criterio amigo-enemigo, planteado por Schmitt como una expresión de la necesidad de diferenciación, conlleva un sentido de afirmación de sí mismo (nosotros), frente al otro (ellos). Así pues, es posible observar el contenido positivo de la relación amigo-enemigo como conciencia de la igualdad y de la otredad, la cual se define marcando al grupo entre los que se distinguen de los otros con base en ciertos referentes. La diferencia *nosotros-ellos* establece un principio de oposición y complementariedad. La percepción que un grupo desarrolla de sí mismo en relación con los otros es un elemento que al mismo tiempo que lo cohesiona, lo distingue. La posibilidad de reconocer al enemigo implica la identificación de un proyecto político que genera un sentimiento de pertenencia. Pero, ni la identificación con/del enemigo, ni el sentimiento de pertenencia, ni la misma

posibilidad de la guerra que le dan vida a la relación amigo-enemigo son inmutables. Antes bien, se encuentran sometidos a variaciones continuas, es decir, no están definidos de una vez y para siempre.

Schmitt argumenta que la esencia de lo político no puede ser reducida a la enemistad pura y simple, sino a la posibilidad de *distinguir* entre el amigo y el enemigo. El enemigo no puede pensarse en términos de cualquier competidor o adversario, como lo planteaba el liberalismo, ni tampoco como el adversario privado (*inimicus*). La oposición o antagonismo de la relación *amigo-enemigo* se establece *si y sólo si* el enemigo es considerado público (*hostis*). "Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, de acuerdo con una posibilidad real se opone *combativamente* a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo *público*, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter público".

El término 'eventualidad' remite a la posibilidad latente de la guerra que aún antes de iniciar ya está presente en la relación remarcar el concepto de *analogía* como condición fundamental entre los dos grupos que se oponen, es posible pensar que el hermano es el que se revela como el enemigo. Por último, si como señala Derrida, el enemigo está en casa, en la familiaridad del propio hogar, se puede adivinar la presencia y la acción del enemigo, ya que se constituye como la proyección y el espejo del propio amigo, incluso es más que su sombra: no hay representación, es real, está aquí y ahora, se puede identificar y nombrar. Pero si ambos se albergan en la misma casa significa que 'aprendieron a convivir', y la hostilidad que definía la relación entre ellos de pronto desapareció cuando el enemigo decidió marcharse. Ahora solamente está presente en la memoria, se recuerda, se añora y se habla de él. Cuando Schmitt habla del grado máximo de intensidad de unión o separación entre el amigo y el enemigo está exigiendo el regreso del enemigo, lo nombra para traerlo nuevamente a casa y de esta manera re-abrir el espacio de la hostilidad que reclama ambas presencias. El amigo y el enemigo están aterrados en la soledad, uno apela al otro, sin olvidar nunca que la llegada del otro puede también ser peligrosa.

Hay un enorme parecido entre el amigo y el enemigo; son hermanos, gemelos y, sin embargo, también subyace en ellos una esencia que los hace existencialmente distintos en un sentido particularmente intensivo: '¿quién decide por quién?' Responder a esta pregunta es lo que los lleva, quizás, al punto más extremo de su relación ya que se podría generar un conflicto. ¿Existe alguien, fuera de ellos, que pueda intervenir en la decisión del conflicto? Schmitt responde a esta cuestión diciendo que sólo es posible intervenir en la medida en que se toma partido por uno o por otro, cuando el tercero se convierte en amigo o enemigo. De ahí que el conflicto sólo pueda ser resuelto por los implicados, pues sólo a ellos les corresponde decidir si permiten su domesticación o visceversa como una forma de proteger su forma esencial de vida. Sin embargo, este punto de vista de Schmitt se

verá modificado cuando aborda el término de *neutralidad* como se verá más adelante.

El criterio amigo-enemigo implica la autonomía de la oposición y se concibe en relación a cualquier otra dotada de consistencia propia. Esto muestra el rasgo específico y polémico de lo político. Es posible amar al enemigo en la esfera privada y en la esfera pública desarrollar el antagonismo político más intenso hasta el extremo de la guerra. Schmitt hace una importante distinción con respecto a la guerra, dentro del criterio amigo-enemigo. La guerra es una lucha entre dos unidades organizadas y la guerra civil es la lucha dentro de una unidad organizada. La finalidad de la lucha, lo esencial en el concepto del armamento es que se trata de producir la muerte física de las personas. De esta manera, la esencia de la oposición amigo-enemigo la explica a partir de la intensidad máxima de su relación, la esencia de la lucha, no es la competencia, ni la discusión, sino la posibilidad de la muerte física. La guerra procede de la enemistad y tiene que existir como posibilidad efectiva para que se pueda distinguir al enemigo. En este sentido, la guerra no es entendida por Schmitt como la extensión pura de la política por otros medios como señalaba Clausewitz, sino como el presupuesto presente que determina el pensamiento y la acción. Sin embargo sí hay un punto de coincidencia en ambos autores cuando afirman que la finalidad de la guerra no es anular al enemigo, sino desarmarlo, domesticarlo, para que se rinda ante el opositor en la relación.

La domesticación no obliga a la neutralidad con el otro, ya que como señala Schmitt, "Si sobre la tierra no hubiese más que neutralidad, no sólo se habría terminado la guerra sino que se habría acabado la neutralidad misma, del mismo modo que desaparecería cualquier política [...] Lo decisivo es pues siempre y sólo la posibilidad de este caso decisivo, el de la lucha real, así como la decisión de si se da o no se da ese caso.. La oposición amigo-enemigo no tiene pues, como fundamento, la neutralidad, sino la posibilidad del enfrentamiento, lo que hace excepcional la oposición amigo-enemigo es la posibilidad particularmente decisiva que pone al descubierto el núcleo de las cosas. Y justamente, es esta referencia a la posibilidad extrema de la vida la que hace posible la existencia de lo político. Es por esta razón que no se puede pensar en la neutralidad como el fin último del hombre ya que esto significaría la pacificación y la desaparición de lo político. El fenómeno político sólo se dará en la medida en que se agrupen amigos y enemigos, independientemente de las consecuencias extrañas que esto pueda generar, "La guerra como el medio político extremo revela la posibilidad de esta distinción entre amigo-enemigo que subyace a toda forma de representarse lo político".

Para concluir este apartado es necesario plantear dos preguntas, ¿por qué Schmitt elige la distinción amigo-enemigo, en los términos planteados anteriormente, si la vida y la muerte son fenómenos individuales? ¿Será, tal vez, que la distinción amigo-enemigo permite crear un imaginario colectivo en términos de vida y muerte? Luego, entonces, si el único sentido de la pasión son los eternos

modificables, como dice Maffesoli, la vida y la muerte del imaginario colectivo se inscriben en el ámbito de la pasión. La *distinción* amigo-enemigo tiene en sus extremos la *distinción* entre la vida y la muerte.

III. Desaparición del espacio certero de lo político

La argumentación realizada en los apartados anteriores permite vislumbrar algunos elementos que conducen a la idea de la noción de ubicuidad y desterritorialización de lo político. Al construir Schmitt el criterio amigo-enemigo como forma esencial del concepto de lo político y desentrañar lo político del terreno estatal, permite abandonar la idea de referir lo político únicamente a las arenas institucionales. Si lo político ha dejado de referirse a un espacio para ubicarse en una relación de oposición, significa que toda relación está sujeta a ser politizable, con lo cual lo político adquiere las características de estar presente en varios sitios a la vez y de habitar en diversos territorios.

Schmitt permite imaginar una nueva forma de pensar lo político al plantear que el rasgo que lo distingue es la relación de oposición amigo-enemigo, sin límite asignable, sin tierra segura y tranquilizadora. Tal vez pueda ubicarse en un mundo que ya no puede mantenerse unido, que se disloca, que ya no se cierra y que está más cercano a la incertidumbre, al caos y a la contingencia. Un mundo al cual se pertenece sin pertenecerle.

V. ¿Anulación del otro, anulación de lo político?

Para Schmitt lo político no existiría sin la figura del enemigo y sin la posibilidad determinada de una verdadera guerra. La desaparición del enemigo marcaría el comienzo de la despolitización, el fin de lo político. Perder al enemigo no significaría reconciliación o progreso y mucho menos recuperación de la paz o de la fraternidad humana, sino por el contrario, traería consigo la violencia desterritorializada y ubicua. El enemigo permite la identificación de la violencia, el reconocimiento del peligro y por lo tanto la posibilidad de la defensa, de la protección y de la tranquilidad. El reconocimiento del otro, del extranjero, del enemigo, permite la construcción de la identidad política.

En el criterio amigo-enemigo, Schmitt reconoce implícitamente que la construcción del enemigo es fundamental para la reproducción histórica, cultural y moral del amigo y de su sentido peculiar del mundo, del centro, del conocimiento, del poder. Reconoce el hecho de que nombrar es poseer y domesticar es extender el dominio. El amigo está dispuesto a reconocer las diferencias del enemigo en la medida en que permanezcan dentro de su dominio, de su conocimiento y de su control.

Este ensayo oscila entre 'lo que es' y el 'como si' de lo político, pero si como señala Schmitt, el concepto de Estado presupone el de político y la existencia de lo político tiene su esencia en la relación amigo-enemigo, ambas cuestiones se vuelven polémicas y contradictorias. Si por un lado lo político ha existido en el liberalismo,

a pesar de haberle abierto la puerta al enemigo para despedirlo de casa y a cambio darle la bienvenida al 'discutidor-competidor', sugiere que puede existir fuera del estricto ámbito del estado; apelando a la propuesta de Schmitt, hay que re-pensarlo de otra manera en el marco de lo que lo distingue: la ubicuidad y la desterritorialización. Por el otro, la idea de ubicar a lo político en la relación amigo-enemigo y no en un espacio, conduce a la conclusión de que lo político es el resultado de un imaginario colectivo que lo ha visto morir y a su vez lo ha revivido a lo largo de la historia; todo el tiempo lo reconstruye a partir de la idea de que el hombre tiene que atravesar y restaurar, parte a parte, la existencia y la carne. Es decir, lo político, como el concepto que a fuerza de morir, ha acabado ganando una inmortalidad real.



Introducción a los *Diálogos sobre el poder* de Carl Schmitt

Giovanni B. Krähe

Recientemente se han publicado dos nuevas traducciones de las obras de Carl Schmitt: Las memorias durante la prisión luego de la Segunda Guerra, publicadas con el título *Ex captivitate salus* y los *Diálogos sobre el poder*. La primera traducción ha sido publicada por la editorial española Trotta, que tiene en su catálogo también una nueva traducción de la *Teología política*. El segundo libro ha sido editado por el Fondo de Cultura Económica. Se trata de la traducción de la obra de Carl Schmitt *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*. El título de la edición castellana es: *diálogos sobre el poder y el acceso al poderoso*. No hace mucho estos *diálogos* han sido republicados también en Alemania por la editorial Klett-Cotta. Quisiéramos ocuparnos sobre este segunda novedad editorial, los *diálogos sobre el poder*.

Schmitt publicó este breve libro en 1954 con el editor Neske a partir de la transcripción de un diálogo radiofónico imaginario que creó para la ocasión. La propuesta original era, en realidad, un diálogo (que no se concretizó) con el politólogo y sociólogo Raymond Aron sobre el concepto de poder. Otros posibles invitados serían los sociológos Helmut Schelsky y Arnold Gehlen. Schmitt pensó que el diálogo sobre el tema con tales invitados hubiese sido demasiado sofisticado para la idea que tenía en mente, motivo que lo llevó a decidirse por un guión de diálogo para ser leído por dos interlocutores cualquiera, uno anciano y el otro joven. El guión original fue transmitido finalmente en una programa radial con el título "principios del poder", el 22.06.1954. De ese guión nace el presente libro. Se trata de una obra entre la teoría política realista, la ironía sutil, y el estilo del diálogo apodíptico sobre el concepto de Poder (*Macht*). La teología política schmittiana está en el fondo del diálogo. Al inicio del post se puede ver la imagen de la primera edición del libro con el editor Neske (a la izquierda la edición del FCE). En la biografía de nuestro autor, *los diálogos* es un texto simbólico clave, porque significa el inicio de la influencia intelectual de Schmitt – desde el silencio en su casa de

Plettenberg – en la reconstrucción *constitucional-liberal* de Alemania (se lea bien), luego de la Segunda Guerra. En efecto, algo que voluntariamente omiten los críticos, apologistas y demás *engañamuchachos al paso* de Carl Schmitt, cuando relatan pedagógicamente sobre la biografía o la obra del autor, es su influencia en el fortalecimiento constitucional de la *Grundgesetz* (la ley fundamental, la actual constitución alemana), entre otras constituciones por el mundo (la constitución israelí por ejemplo). Conceptos schmittianos *claves* y decisivos en la actual politología alemana – por ejemplo el concepto de *konstruktives Misstrauenvotum*, moción constructiva de censura - , o en la doctrina constitucional – por ejemplo el concepto de *Verfassungswirklichkeit*, realidad (fáctica, material) de la Constitución -, fueron conceptos (ambos típicamente liberal-garantistas), introducidos por Schmitt en el debate especializado de la época. Ambas categorías son válidas hasta el día de hoy.

Los Diálogos

Dada la importancia de este breve libro para entender el *concepto* y la *teoría del poder* que Schmitt maneja en el resto de su obra, quisiéramos proponer una breve nota introductoria a partir de una *revisión* nuestra, comentada, de la traducción de este libro de Schmitt, a partir de la edición original alemana. No tenemos acceso a la nueva edición del FCE, por lo tanto vamos a revisar la traducción castellana aparecida en la Revista de Estudios Políticos, 1954, 52, Nr. 78, p. 3-20 (descargable aquí). La revista no lo menciona, pero es probable que esta primera versión española haya sido traducida por Anima Schmitt, la hija del autor. El lector que posea la nueva edición de la FCE puede comentar comparativamente la pertinencia de la versión crítica que proponemos. Al mismo tiempo nos podrá comentar si la edición del FCE es efectivamente nueva o simplemente es una copia de la versión de Estudios políticos. Esperamos que, en este caso, la gente del FCE al menos cite, dados los precedentes con la (mala) introducción al libro *Teología política*.

A continuación la traducción revisada. Se tome suma atención a la versión que proponemos, puesto que notamos que las versiones castellanas (al menos esta que revisamos) *no toman en cuenta las peculiaridades de la versión alemana*. Ya hemos notado lo mismo con Heidegger (se medite). Se trata de (aparentes) formalismos que influyen en la compresión final del texto, a nuestro parecer. Iremos publicando poco a poco las revisiones. Siendo un guión radiofónico, al final intentaremos presentar una versión grabada del diálogo entre miembros del *Geviert-Kreis*.

PROTAGONISTAS DEL DIÁLOGO:

E.- (un joven estudiante pregunta) (2)

C. S.- (responde)

E.-Antes de que hable Usted sobre el poder, tengo que preguntarle una cosa.

C. S.- Dígame, por favor, Señor E.

E.- ¿Usted mismo tiene algún poder o no tiene Usted ninguno?

C. S.- Esta pregunta es muy pertinente y justificada. Quien hable del poder debería decir previamente en que situación de poder se encuentra él mismo (3).

E.- ¡Aja! Pues bien entonces, ¿tiene Usted poder o no lo tiene?

C. S.- Yo no tengo poder. Soy de los que carecen de poder.

E.- Esto es sospechoso.

C. S.- ¿Por qué?

E.- Porque entonces probablemente estará Usted predispuesto *contra* el poder. Disgusto, amargura y resentimiento son peligrosas fuentes de errores.

C. S.- ¿Y si yo perteneciera a los que tienen poder?

E.- Entonces, probablemente, estaría usted predispuesto *a favor* del poder. También el interés por el propio poder y su mantenimiento son, naturalmente, fuente de errores.

C. S.- ¿Quién, entonces, tiene derecho a hablar sobre el poder?

E.- ¡Esto debería decírmelo *Usted*! (4).

C. S.- Yo diría que quizá existe aún otra posición: la de la observación y descripción desinteresadas.

E.- ¿Este sería entonces el papel del tercer hombre o de la inteligencia flotando libremente? [N.d.T. *freischwebende Inteligenz*] (5)

C. S.- ¡Y dale con la inteligencia! Es mejor que no empecemos con tales subsunciones. Intentemos enfocar más bien primeramente con precisión un fenómeno histórico que todos podamos vivir o padecer. El resultado se mostrará por sí mismo.

E.- Hablamos, entonces, del poder que ejercen los hombres sobre los otros hombres. ¿De dónde procede realmente el inmenso poder que, pongamos por caso, Stalin, Roosevelt o cualquier otro que pueda citarse, han ejercido sobre millones de hombres?

C. S.-En tiempos pasados se hubiese podido responder: el poder procede de la naturaleza o de Dios.

E.-Me temo que hoy en día el poder ya no nos parece algo natural.

C. S.-Eso me lo temo yo también. Frente a la *naturaleza* nos sentimos hoy muy superiores. Ya no la tememos. Cuando nos resulta molesta, ya sea como enfermedad o como catástrofe natural, tenemos la esperanza de vencerla pronto. El hombre -por naturaleza un ser viviente débil- se ha elevado poderosamente sobre cuanto le rodea con ayuda de la técnica. Se ha hecho el señor de la naturaleza y de todos los seres vivientes de este mundo. La barrera que sensiblemente le oponía, en

otros tiempos, la naturaleza -con fríos y calores, con hambres y carestías, con animales salvajes y peligros de toda índole- empieza a ceder visiblemente.

E.-Es cierto. Hoy en día no tenemos que temer a ningún animal salvaje.

C.S.-Las hazañas de Hércules nos parecen hoy poca cosa; y si hoy un león o un lobo aparecen en una gran ciudad moderna, constituiría, todo lo más, un entorpecimiento de la circulación, y apenas se asustarían los niños. Frente a la naturaleza, el hombre se siente hoy tan superior, que se permite el lujo de instalar parques protegidos.

E.-¿Y qué sucede con Dios?

C. S.-En lo que respecta a *Dios*, el hombre moderno -aludo al típico habitante de la gran ciudad- tiene también el sentimiento de que Dios retrocede o que se ha retirado de nosotros. Cuando surge hoy el nombre de Dios, el hombre de cultura media de nuestros días cita automáticamente la frase de Nietzsche: Dios ha muerto. Otros, aún mejor informados, citan una frase del socialista francés Proudhon, que precede de cuarenta años a la frase de Nietzsche y que afirma: Quién dice Dios quiere engañar.

E.-Si el poder no procede ni de la naturaleza ni de Dios, ¿de dónde proviene entonces?

C. S.-Entonces solo nos queda una posibilidad: el poder que un hombre ejerce sobre otros hombres procede del hombre mismo.

E.- ¡Ah! bueno, eso está mejor. Hombres lo somos evidentemente todos finalmente. También Stalin fue un hombre; también Roosevelt o quienquiera se nos ocurra citar aquí.

C. S.-Claro, eso suena realmente tranquilizador. Si el poder que un hombre ejerce sobre otros procede de la naturaleza, entonces es, o bien el poder del progenitor sobre su prole, o la supremacía de los colmillos, de los cuernos, garras, pezuñas, vejigas ponzoñosas y otras armas naturales. Pienso que podemos prescindir aquí del poder del progenitor sobre su prole. Nos queda, pues, el poder del lobo sobre el cordero. Un hombre que tiene poder sería un lobo frente al hombre que no tiene poder. Quien no tiene poder se siente como cordero hasta que, por su parte, alcanza la situación de poderoso y desempeña el papel del lobo. Esto lo confirma el adagio latino *Homo homini lupus*. En castellano: el hombre es un lobo para el hombre.

E.-¡Pero qué horror! ¿Y si el poder procede de Dios?

C. S.-Entonces, el que lo ejerce es posesor de una cualidad divina. Con su poder adquiere algo divino que mantiene consigo. Algo que se debería venerar, si no a él mismo, sí al poder de Dios que se da en el posesor. Esto lo confirma el adagio latino *Homo homini Deus*. En castellano: el hombre es un Dios para el hombre.

E.-¡Oh! ¡Esto sí que es demasiado!

C. S.- Pero si el poder no procede entonces ni de la naturaleza ni de Dios, todo lo que se refiere al poder y a su ejercicio acontece exclusivamente entre hombres. Entonces estamos los hombres entre nosotros mismos. Los posesores de poder están frente a los sin poder, los potentes frente a los impotentes. Sencillamente, hombres frente a hombres.

E.-Así es. El hombre es un hombre para el hombre.

C. S.- En efecto, lo confirma el adagio latino *Homo homini homo* (6).

---

(1) El alemán *Machthaber* indica una *separación* entre la naturaleza del poder *(Macht)* y aquel que lo posee o lo representa*:* el detentador, el posesor *(Haber)* del poder. El adjetivo castellano *poderoso* (cfr. RAE) tiene connotaciones psicológicas (*colmo, magnífico, excelente, virtuoso*) que el término alemán no posee (tampoco el término correspondiente *mächtig*, poderoso). *Machthaber* sin embargo (cfr. WAHRIG), tiene una connotación negativa en el alemán actual, relativo al poder dictatorial. Esta *distinción* entre el poder, su esencia, su naturaleza por un lado, y su posesor por el otro, es muy importante para entender lo que Schmitt explicará *durante todo* el breve tratado sobre el poder en sus diferentes dimensiones (tres específicas, se vea más adelante). Una distinción similar se puede encontrar en el término alemán *Inhaber*. Este particular del término *Machthaber* se puede notar también en una carta del 1954 al editor Neske. En esta carta, Schmitt comenta los posibles títulos para su breve texto. Dos títulos posibles le propone al editor: 1) *Der Zugang zur Macht* (el acceso al poder) 2) *Raum und Vorraum menschlicher Macht (espacio y antesala del poder humano).* Se note la importancia del significado *espacial, local* que Schmitt quiere darle al título (*Zugang*, acceso a ; *Raum*, *Vorraum,* lugar, espacio, antesala). Tenemos, entonces, un tercer elemento: el poder, el representante y *el lugar* donde esta unión se da concretamente (se vaya reflexionando las implicaciones para la teoría de la representación política). En aquella carta, Schmitt preferirá provisoriamente una combinación de las dos opciones con el siguiente título posible: *Der Zugang zur Macht. Ein Gespräch über den Raum und über den Vorraum menschlicher Macht (*El acceso al poder. Una diálogo sobre el espacio y la antesala del poder humano).

(2) En la edición alemana el interlocutor de Schmitt es un *Jugend*, un joven. Para la preparación del primer manuscrito, Schmitt grabó el diálogo con su hija Anima en una cinta magnetofónica. En aquel periodo Anima Schmitt estudiaba en Heidelberg. La idea detrás del rol de un interlocutor primerizo es poner a la prueba al jovencito de la nueva generación de posguerra (los futuros verdes, 68 y demás subculturas) que, para su gran desgracia, se pregunta y tiene que opinar sobre política (se adapte el rol al prurito posmoderno, siempre actual, del intelectual desencantado (des)comprometido).

(3) Se nos permita extender la moraleja al debate en otros posts sobre el argumento, es decir: quien tanto se llena la boca en Latinoamérica con el término *ideología, análisis ideológico, poderes fácticos* y demás, debería ser el primero en presentar

un claro *auto-análisis* ideológico *de sí mismo* para que el lector sepa *al menos* desde qué *lugar* está analizando las relaciones de poder. Nada. Medio siglo de análisis ideológicos para ocultar la *buena* ideología. Si el analista no lo hace, el lector puede deducir rápidamente con qué tipo de prestidigitadores está tratando.

(4) *Usted* en cursivo. Se note cómo Schmitt considera la *posesión* y la *falta* de poder, por igual, como fuentes de error (estar *a favor* o en *contra* del poder) para la compresión de la naturaleza *del* poder (¡genitivo subjetivo!). El poder tiene su propria dimensión, que deberá ser delimitada debidamente en el resto del texto, a partir del análisis del acceso a ella de parte del posesor. Al final, Schmitt pone puntualmente el acento con ese *Usted* para referirse a aquel que está planteando el problema sobre el poder *ahora*, es decir el joven que *ha iniciado la interrogación determinando la pregunta y que ahora exige una respuesta*. Se note en el texto la sutil paradoja que Schmitt (que es también el mismo joven) no responde expresamente.

(5) En el texto alemán no hay referencias a esta línea oscura. En castellano tampoco quiere decir nada por sí misma, traducida literalmente. Es muy probable que Schmitt se esté refiriendo irónicamente con esa "inteligencia flotante" al autor de *Ideología y utopía*, el sociólogo marxista Karl Mannheim que introduce precisamente el concepto de "freischwebende Intelligenz". Este concepto es una especie de curiosa *epoché* teórica que permite al analista marxista evitar la paradoja de no ser ideológico *mientras* aplica su método de análisis ideológico. De esta manera puede neutralizar fácilmente a sus enemigos políticos. Sobre el "tercer hombre" es probable (por ahora una mera suposición) que Schmitt se esté refiriendo irónicamente a la obra de Graham Greene: "The Third Man" (título de un famosa película filmada en Austria, después de la Segunda Guerra).

(6) Tres tipos de genealogía del poder: *Homo homini lupus, homo homini Deus y homo homini homo*. Se note que Schmitt está relacionando la fenomenología del poder *a partir de* tres precisas dimensiones bien distintas, ya notas durante el medioevo: *Dios, hombre, naturaleza* (en este orden, con el hombre en medio). Se recuerde la nota al inicio del post, sobre la importancia del significado *locativo* en la definición de poder. Este particular también es importante para la compresión del término *Nomos*. A partir de estas tres precisas dimensiones Schmitt observa tres relaciones diferentes de poder: 1) en relación a Dios (poder divino), 2) en relación a otros hombres (obediencia y autoridad), 3) en relación a la naturaleza (poder técnico). Mientras que las *formas* de ejercer el poder en relación a la primera y a la última dimensión (aparentemente) se pierden con la modernidad, la dimensión *intermedia* se expresa todavía claramente bajo la forma de *la protección y la obediencia*. Esto no quiere decir, sin embargo, que las mencionadas dos dimensiones laterales desaparezcan sin más, atención. Precisamente es lo que hará, por ejemplo, el maestro de Schmitt, Max Weber, recuperando para nosotros el concepto de *Carisma*.

Contrarrevolución o resistencia. La teoría política de Carl Schmitt

---

Antonio Elorza

Con san Pablo tiene lugar la codificación del cristianismo. La pluralidad de relatos y de mensajes propia de los Evangelios cede paso a un sistema cerrado, comparable a una estructura arquitectónica donde las distintas piezas se engarzan en torno a unos pilares destinados a constituir durante siglos el núcleo de la doctrina. Veamos algunos de ellos. La configuración de una Iglesia como emisor de la elaboración teológica, por encima de sus destinatarios los creyentes. Una visión pesimista del hombre desprovisto de la gracia. El mensaje vuelto hacia el cielo, no a la tierra. Corte radical con las creencias precedentes, judíos e infieles, con quienes no cabe mezcla ni diálogo. Pureza frente a impureza, base de una dialéctica implícita amigo-enemigo, que se materializa en un orden social regido por la ley de Dios frente al orden del mal, cuyo símbolo es la fornicación. Sumisión radical de la mujer al varón, como la Iglesia a Cristo. Sumisión también a toda autoridad, que por serlo procede de Dios. El buen orden resultante garantiza la consolación eterna.

El enfoque de san Pablo es siempre dualista. Por eso menciona más de una vez los males causados por cualesquiera diferencias entre los cristianos y sobre todo la existencia de la alternativa absoluta del mal, encarnada por el Anticristo, latente ya en el momento actual. El párrafo alusivo al tema pertenece a la segunda Epístola a los tesalonicenses y da forma a un esquema que será básico durante siglos en el pensamiento reaccionario de origen católico: "Porque el misterio de iniquidad está ya en acción; sólo falta que el que le domina sea apartado. Entonces se manifestará el Inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el aliento de su boca, destruyéndole con la manifestación de su venida. La venida del Inicuo irá acompañada del poder de Satán..."

El anuncio del Anticristo hubiera sido inútil de no señalar su presencia larvada en el presente y apuntar a la existencia de males aquí y ahora poco atractivo

sin la invocación del mal absoluto. El escenario apocalíptico cobra toda su eficacia con la referencia críptica a "el que le domina" (y contiene), en griego ho katejon, con acento en la segunda sílaba, sobre cuya identidad se han hecho múltiples especulaciones, pero que importa ante todo por la función desempeñada y su consecuencia: en la tierra resulta imprescindible la actuación de un poder humano encargado de esa labor de dominio y contención del mal.

En su libro Contrarrevolución o resistencia, Carmelo Jiménez Segado ha percibido la importancia del esquema paulino, y en concreto de la figura del katejon, para explicar el pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt, al lado del concepto de enemigo, tomado a nuestro juicio de Ignacio de Loyola, y que viene definido como "el extraño (que) representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia". En la coyuntura apocalíptica de la Alemania posterior a la derrota de 1918, el jurista católico traslada al terreno de la historia los puntos centrales del enfoque religioso. El peligro de revolución es el síntoma que en el presente sirve de prólogo al advenimiento del Mal absoluto, auspiciado por el liberalismo y del cual es portador el comunismo.

El principio fundamental del respeto a la autoridad de origen divino está siendo irremediablemente socavado y las soluciones históricas del pasado no resultan ya válidas. En línea con su admirado Donoso Cortés, el problema es antes teológico que político. Es aquí donde entra en escena la figura del katejon invocado por san Pablo, aquel que por designio divino contiene el avance del Mal. Sin embargo, la salvación ha de tener lugar por vía política. Carl Schmitt no fue un predicador, sino alguien que repensó las categorías políticas y jurídicas en estricta dependencia de ese objetivo central contrarrevolucionario. Teología y derecho político convergen, ya que en su opinión "todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos".



"El examen de la vida y la obra de Schmitt –resume Jiménez Segado en un párrafo típicamente germánico– permite establecer la conclusión general de que su teoría política, espoleada por la necesidad interior de hacer frente al peligro de guerra civil y la amenaza comunista, y la exterior de poner fin a la situación de capitidisminución de Alemania en el nuevo orden internacional consecuencia de los tratados de Versalles, responde a los planteamientos de un conservadurismo antidemocrático que encuentra la solución a la articulación del orden político en un régimen autocrático de carácter nacionalista, transido de nostalgia por una reteologización política."

Sólo hay una contradicción aparente entre la pretensión científica de la obra de Schmitt y su omnipresente trasfondo ideológico. Lo primero se expresa a través de sus terminantes definiciones: "soberano es quien decide sobre el estado de excepción" o "el Estado es el status político de un pueblo organizado en el interior de sus fronteras". Lo segundo en la adecuación de los conceptos políticos a la situación de antagonismo en que son utilizados, de acuerdo con la bipolaridad amigo-enemigo. Carl Schmitt pone en pie una construcción teórica innovadora, de suma cohesión interna, para un tiempo de crisis y con una orientación defensiva que él llamará de resistencia. Esta dimensión teleológica fundamental es la que invalida el entendimiento de la Constitución desde la teoría pura kelseniana. A ese fin no sirve un conjunto de normas, sino el resultado de un acto de decisión que corresponda a las relaciones vitales y al modo de ser de un pueblo. Y únicamente estará en condiciones de adoptarlo aquél que dispone del poder para hacerlo, imponiendo si así lo estima preciso el estado de excepción: la soberanía schmittiana invierte la relación contenida en la definición de Bodino, pues es la capacidad para actuar por encima de la ley fundamental lo que confiere la condición de legislador.

Y por supuesto anula conscientemente la argumentación rousseauniana que subyace a la noción democrática de poder constituyente. Si la Constitución expresa para Schmitt "la manera de ser de un pueblo", ello no significa que sea el pueblo quien decida por procedimientos democráticos, y menos a través de mayorías parlamentarias, si bien deba ser reconocido el peso de la Revolución francesa en la construcción de un pueblo que constituido en Nación decide en sentido unitario. Frente a todo federalismo, la unidad y la indivisibilidad de la Nación son el legado que cuenta de 1789. Pero a la hora de hacer efectiva esa premisa, no es cuestión de potestas, sino de auctoritas, en línea aquí con Hobbes, y, volvemos a lo precedente, esa autoridad sólo puede corresponder a la persona que pueda alzarse sobre el sistema legal imponiendo el estado de excepción. Por la vía de la "dictadura soberana", llegamos a las puertas del Führerprinzip.

La orientación contrarrevolucionaria en una coyuntura concreta, frente a la Constitución de Weimar, dicta los términos de la elaboración teórica: "La solución schmittiana a la articulación del orden político consiste en lograr la homogeneidad del pueblo y la identificación de éste con un líder, elegido por aclamación, capaz de expresar su voluntad y de guiarlo en el difícil trance de discriminar a los amigos y enemigos exteriores".

Por eso el Estado liberal incumple las funciones básicas requeridas del poder, olvida que el atributo primero del Estado es la capacidad de declarar la guerra y, en el caso de la Constitución de Weimar, deja sin posibilidad de aplicación la premisa de que la soberanía pertenece al pueblo alemán. Por supuesto, los derechos fundamentales constituyen un lastre porque obstaculizan el mantenimiento del orden interno, función esencial del Estado y, última consecuencia, lo es también la división de poderes, factor de debilitamiento de la soñada unidad. Resumamos.

"Un pueblo homogéneo que ha sabido decidir frente al enemigo, agrupándose en el interior de sus fronteras, no necesita partidos políticos ni libertades individuales. La unidad nacional y la gloria del Estado son garantías suficientes de libertad. La libertad de creencias, de expresión o de asociación son hechos perturbadores."

Las soluciones pueden variar, como lo hacen de hecho las opciones personales de Schmitt, primero por el presidencialismo autoritario bajo Hindenburg, luego exaltando a Hitler desde su militancia en el partido nazi, pero lo que cuenta es la solidez del esquema que más allá de los casos concretos remite a esa necesidad de un katejon, capaz de ejercer su control sobre la amenaza del mal, sea éste la revolución comunista desde 1919 o por defecto el vacío con que a su entender se encontraba el Anticristo oriental después de 1945 con la derrota nazi. Esta continuidad de fondo resulta decisiva a la hora de estimar el predominio del esquema de base teológico-político sobre los planteamientos concretos. Así al juzgar los efectos últimos de la crisis del Estado en Europa, erosionado por el pluralismo disolvente y la democracia, ante la insuficiencia que el materialismo económico suscita en las dos supervivencias vencedoras: habría que reinventar, piensa, el Sacro Imperio en cuanto katejon que pusiera fin al caos.

A la vista de lo anterior, carece de sentido la cuestión de si Carl Schmitt fue o no un nazi de estricta convicción. Fue miembro del partido nazi, no movió un dedo por sus colegas represaliados, exaltó la política imperialista de Hitler a partir del concepto de Grossraumordnung (el ordenamiento de los grandes espacios en función de los intereses alemanes), se dedicó con fruición desde 1933 a escribir contra los judíos y lamentó luego la destrucción del Tercer Reich. Otra cosa es que su construcción teórica, como le ocurriera a Ernst Jünger, coincidiera con la línea política axial del nacionalsocialismo. Era el sino de quienes habían integrado las corrientes de la "revolución conservadora". Tal vez teorizaban demasiado y con argumentos favorables al régimen pero que resultaban extraños para el imperio de las consignas.

El jurista que parecía abocado desde 1933 como defensor del "buen derecho de la Revolución alemana" y que titula uno de sus artículos "El Führer defiende el derecho" tropezó con la ortodoxia racista de las SS por su discurso "La ciencia política alemana contra el espíritu judío". Era antisemita, pero como denuncia del sentido disolvente del judaísmo, no por la raza. Si bien se mantuvo como consejero de Estado prusiano hasta 1945, su estrella declinó, lo que a fin de cuentas le resultó útil al ser encarcelado y juzgado por los aliados. Se iniciaban cuatro décadas de relativa oscuridad, hasta su muerte en 1985.

También de continuidad en las ideas. Hacia Alemania, personalmente y por medio de discípulos, criticando la Constitución de Bonn y su defensa de los derechos fundamentales, y también más tarde sirviendo de base a proyectos de poder personal autoritario, siempre enfrentado al pluralismo democrático, al liberalismo, y por supuesto al comunismo. En tiempos de guerra fría, Carl Schmitt

tuvo sobradas oportunidades de esgrimir el planteamiento apocalíptico de Donoso y su consecuencia de siempre, la búsqueda del katejon.

En la España de Franco, donde fue siempre muy estimado, lo expuso al ser nombrado en 1962 miembro del Instituto de Estudios Políticos: el mundo era deudor de la exitosa acción de Franco contra el comunismo. El hecho de que jóvenes juristas españoles hubieran efectuado estancias en Alemania antes de 1936 o leído con fascinación entonces la obra schmittiana traducida al español, explica el fenómeno de que no sólo elogiaran a Schmitt publicistas vinculados al régimen, como Francisco Javier Conde o Manuel Fraga, sino otros de orientación inequívocamente democrática, casos de Manuel García Pelayo, Enrique Tierno Galván o Antonio Truyol y Serra. El caso de García Pelayo es de singular importancia, ya que remiten al legado schmittiano algunas decisiones del Tribunal Constitucional bajo su presidencia, como la muy importante de 1983 que de hecho corrige al artículo 86 de la Constitución otorgando al gobierno la decisión de las condiciones de excepcionalidad que autorizan el trámite de una norma como decreto-ley.

Desde mi experiencia de estudiante de Ciencias Políticas en los años sesenta, la sensación era que Carl Schmitt había muerto tiempo atrás. José Antonio Maravall evocaba su admiración del pasado ante la Teoría de la Constitución que tradujera Francisco Ayala en 1934. A Luis Díez del Corral no le gustó la Interpretación europea de Donoso Cortés, publicada en 1952. Tierno mantuvo una relación muy amistosa con Schmitt, pero prefirió olvidarlo al hacer balance del pensamiento contemporáneo, para enfado del germano. Al embelesado seguidor Fraga como teórico no le hacía caso nadie y García Pelayo estaba en Venezuela. Dentro y fuera de España, la hora de Carl Schmitt llegó tras su muerte, multiplicándose los congresos y las traducciones de sus libros. En ese marco de creciente preocupación por el jurista-teólogo se inscribe el libro que comentamos de Carmelo Jiménez Segado, que adopta un enfoque esclarecedor por cuanto la construcción jurídica es minuciosamente analizada, pero siempre como proyección de una mentalidad cuyos supuestos de fondo se mantienen, una vez configurados en torno a la Gran Guerra.

En cuanto a la intensidad y al carácter fragmentario de esa recuperación, hasta poder hablarse de una “schmittmanía”, parecen asimismo válidas las apreciaciones del autor. Para la nueva derecha crítica de la democracia, tipo Alain de Benoist, Schmitt proporciona un arsenal de argumentos de demolición. Para el neoconservadurismo de sesgo religioso y apocalíptico, todo el discurso sobre la exigencia de un poder mundial que contrarreste la amenaza creciente del Mal, ahora encarnado por el Islam, encaja perfectamente con la historia del katejon. De forma complementaria su discurso sobre “la unidad del mundo” y la centralidad de la dialéctica amigo-enemigo lo hace con la globalización. Y otro tanto ocurre desde otra vertiente con el rechazo posmoderno del racionalismo individualista. En un mundo nuevamente en crisis vuelve a ser actual el concepto de resistencia.